

1 『岡山大学法学会雑誌』第66巻第1号（2016年8月）

研究ノート

知識人と「教養」（五）

丸山眞男の教養思想

目次

凡例

はしがき

第一章 知識人と政治

第一節 教養と戦争責任

(a) 学生と教養

(b) インテリとファシズム

第二節 心情倫理と教養主義

(a) 心情倫理

(b) 政治的倫理と個人倫理

(c) 二つの教養主義？

第三節 学問と知識人——二つの使命

(a) 精神的貴族主義

(b) アカデミズムとジャーナリズム、もしくは

「本店」と「夜店」

西村

稔

第二章

(c) 学者・知識人・市民

(b) 東西問題と教養主義

第一節 思想史と原型

(a) 内発性

(b) 天皇制の病理現象から「原型」へ

(c) 原型と心情倫理 (以上六四巻二号)

第二節 和辻哲郎との対質

(a) 学問とイデオロギ―

(b) 古層論

第三節 丸山の欧化主義

(a) 開国と鎖国

(b) 日本と世界

(以上六五巻一号)

第四節 欧化論と教養思想

(a) 和辻哲郎の欧化論

(b) 法学部教養派——戦中から戦後へ

(c) 「政治」と教養思想 (以上六五卷二号)

第三章 実践からの撤退?

第一節 大衆化と専門化

(a) ササラ型と「教養」の危機

(b) 文化から政治へ

第二節 しつと「型」

(a) 江戸の再評価

(b) 秩序と形式 (c) 全共闘と「六〇年安保」

(d) 二つの動機

(e) 文化と型

第三節 学問と知識人(再説)

(a) 遊びとしての学問

(b) 「変革」から「面白さ」へ (c) 価値関係づけ

(d) 意味付与 (e) 好奇心 (f) 小括

(g) 知識人としての学者 (h) 七〇年前後の「状況」 (i) 専門バカとディレッタント (j) 二つの地平——ねじれの構造 (以上本号)

第三章 実践からの撤退?

戦前の欧化問題に関わる病理現象の焦点は明治以来の〈テクノロジー開化、イデオロギー鎖国〉であった。〈イデオロギー鎖国〉は敗戦に伴う「エセ精神的機軸」の崩壊によって終焉を迎

えたが、それによって戦後の新社会にふさわしい精神的機軸が構築されたわけではなく、「戦後」が終つてからも依然として精神的無秩序が続いており、むしろ〈イデオロギー鎖国〉に取って代るかのように、「タコソボ」型と表現される「精神的鎖国」ないし「国内鎖国」が登場した。この病理現象の認識は、新しい思想史方法論による〈別の伝統〉の提示という志向(前述第二章第一節)とも無関係ではないが、大枠でいえば、その後の〈原型的思考様式〉の探究に繋がってゆき、その現代版としての〈現代の鎖国主義〉という形で抉り出されることになった(前述第二章第三節(a))。いいかえれば、戦前の病理現象は形を変えて現代にまで続いており、丸山は生涯その解明のために努力を惜しまなかったのである。これに対して〈テクノロジー開国〉の方は、いうまでもなく、戦後衰えるどころか益々拡大の一端をたどった。これもまた部分的に明治以来連綿として続く「擬似普遍主義」(「現代の欧化主義」としての面を孕んでいるといえ、テクノロジーそのものは、社会主義国を含めた全世界を呑み込む、巨大で不可避的な運命として捉えられるようになる。丸山は「現代文明と政治の動向」(一九五三年)で、現代政治の基本的傾向として、第一に「テクノロジーの飛躍的発達」、第二に「大衆の勃興」、第三に「アジアの覚醒」を挙げ、この三つの流れを「何人も止めない世界史の進行」、「人間の歴史において必然的なもの」(『集』⑥17, 56, 364)とすら呼んでいる。それは好むと好まざるとにかかわらず、事実として承認せざるを得ないものであった(「現代とは何か」(一九五四年)『座談』③26)。この三つの動向もまたそれぞれ「病理現象」(『集』⑥44, 88)を

抱えていたが、丸山は、近代的な技術文明・機械文明（つまりテクノロジー）の発達により出現した社会現象のうち最も基本的な現象が組織体の問題、すなわち人間社会の「官僚化」「合理化」にあると見た（『集』⑤⑥）。しかも、これに関わる「精神構造の問題」として丸山が真っ先に挙げたのは「専門化」の問題であった（同⑤⑥）。

ここに登場する不可避の運命のうち「大衆化」と「専門化」は、我々の主題である丸山の教養思想にとっても知識人論にとっても、決して無視することのできないものである。だが、それが意味するところは必ずしも自明ではない。本章ではまず、すでに見た「「である」「こと」「する」「こと」（一九五九年）と並んで丸山が教養について一定の評価的言辞を漏らした作品である「思想のあり方について」（一九五七年）を軸として、「大衆化」と「専門化」が如何なる地平において教養思想・知識人論と関わっていたかということ明らかにし、そこからさらに六〇年代における「型」論を素材として「教養としての学問」と呼んでもよいような学問観に至る過程を考察したい。その際、キーワードとなるのは「実践」である。

敗戦後丸山は学者と実践（現代政治についての発言、広い意味の啓蒙活動）との緊張関係を強く意識し、一方で学問は社会ないし民衆に直接裨益するのではなく、学問的課題を果たしていく中で学問だけが果たすことのできる〈学問自身の社会的使命〉、あるいは「実用性」と対立した意味での「科学の実践性」を強調しつつ、他方で平和問題談話会等での活動やジャーナリズムでの発言を通じて〈知識人の社会的使命〉を遂行しようと

した（前述第一章第三節参照）。そこから見るならば、一九五〇年代末あたりから始まる、「夜店」から「本店」への移動、つまり現実政治から思想史への重心移動は、「知識人の社会的使命」が後退して〈学問自身の社会的使命〉が残るという構図でつかまえることができる。もとより、それは実践に対する無関心を意味するわけではなく、丸山は、原形Ⅱ古層を「価値自由」な研究として展開しながら、時に座談などでその実践的射程のいわば種明かしをした（第二章第一節(c)、第二節(b)）。

もっとも、このような二元的な姿勢は敗戦後から意識されていた新カント派的な「価値関係づけ」によって正当化できるところであり、その限りで決定的な変化とはいえない。ところが、このような図式的理解に収まりきれない問題がある。すでに見たように（第二章第二節(b)）、丸山は一九八一年の座談等で、「古層」には「良い面」と「悪い面」があると指摘し、それが「価値判断」ではないと断っているように、古層論が「価値自由」であることを強調した。これは、わざわざ述べたという点をさしあたり不問に付すとすれば、従来通りの学問観である。だが、八四年の書簡で丸山は、「私は歴史的両義性（プラスにもマイナスにも働く要素）にもともと非常に興味をもっており、「古層」もそうした観点から書かれております」と語っているのは、それとよく似ているようで、次元が異なる。それは、「アンビヴァレントな可能性」という思想史上の方法的視点と関係しているかもしれないが、しかしなお別の地平を暗示している。「興味」とはいったい何を意味するのか。そこにはひょっとして、まだ我々の知らない別の学問観が控えていたのではないか。これは

本稿第二章で積み残した問題であるが、いま一つ、第一章では「夜店」時代の〈知識人の社会的使命〉を明らかにするために、一九七七年の講演などを援用し、丸山の記述には、後の時点の観点を過去に投影した可能性があるという意味のことを述べた（第一章第三節(a)）けれども、いまや逆にこの七〇年代における丸山の「知識人」観を、その時期の状況に照らして、同時に学問観と対比して考察しなければならぬ（第三節を「学問と知識人（再説）」と題したゆえんである）。

第一節 大衆化と専門化

(a) ササラ型と「教養」の危機

丸山は「思想のあり方について」（一九五七年）で、社会（ないし組織形態）と文化（ないし学問）の型をヨーロッパの「ササラ型」と日本の「タコツボ型」の二類型に分けてこう論じた。ヨーロッパでは、ギリシャ―中世―ルネサンスという長い共通の文化的伝統があつて、それが大学の学部編成の基礎となり、また伝統的に集団・組織（教会、クラブ、サロン）が種々の職能に従事する人々を結び付けてコミュニケーションを可能にしているのに対して、日本では、一方で明治以来すでに専門化段階にあつた学問を輸入したために、学者とはすなわち専門家であるという観念が強くなり、学問の基礎にある思想や文化が軽視され、自然科学と社会科学、もしくは社会科学の各分野を繋ぐ共通言語をもたず、「共通のカルチュア（ないしインテリジェ

ンス）で結ばれたインテリ層」が存在せず、他方では近代的な各種の機能集団のそれぞれが閉鎖的で藩のように割拠した状態であり、大学でも「総合」とは名ばかりで、「総合的な教養」が与えられるのでも各学部の共同研究の恒常的組織化がなされるのでもないといった状態である（近代と前近代との逆説的な結合）。戦後には、共通の文化を作り出す存在として（かつてタコツボの組織を繋いでいた）天皇制に代って登場したマス・コミも表面的な繋がりをもたらずだけで、日本では「大衆化」がアメリカよりも進んだことと相まって、——どのラジオ局も「歌謡曲」や「浪花節」をやっていることに見られるように——感情や趣味の「画一化、平均化」の進行を助長している（『集』⑤156頁以下「近代化と西欧化」（一九六〇年）『集』別集⑤36）。

かたやヨーロッパにおける古代以来の文化的伝統とそれに基づく大学組織やいわゆる旧中間団体やクラブ等の集団による異業種人の結合・交流、かたや日本の学問の早期の専門化とそこから生じる「インテリ層」の欠如や機能集団の割拠状態と集団間のコミュニケーションの欠落、この二つの面がササラ型とタコツボ型の類型の具体的な意味であるが、いまここでかりに「教養」に視線を集中して端数を切り上げていえば、この両類型は、ヨーロッパにおける「教養」の伝統と日本におけるその欠落を表現したものだということになる。無論、それに加えて、アメリカよりも激しい「大衆化」の進展による感情や趣味の「画一化」、「平均化」の指摘も無視することができない。

「思想のあり方について」の基本的な見方はこれより前、一九

五四年の長谷川如是閑との対談「よき職能人たれ」に登場していた。そこで丸山はこういつている。イギリスには職人気質があるが、その「専門化の基礎として、市民的なコンモンセンス」というか、最大公約数の一般教養のようなものが共通に根底にある」と考えられるのに対して、明治日本は、非常に細分化された形の学問や技術を摂取し、そのため高等教育を受けた者が「各々の専門によって、めいめい既成のたこつばにすっぱり入ったような具合」になつてしまい、ヨーロッパのように専門の底に「市民的なコンモンセンス」がなく、そのため専門の研究では偉いけれども「社会的なセンスがまるで子供みたいだといわれるような人」ができてしまった。今日の日本ではある意味で「専門化」ということの悪い面が現れている、と(座談⑤36)。おおむね「タコツボ型」と「ササラ型」の先取りであるが、とりわけ「一般教養」という言葉や、高等教育における「専門化」の悪しき影響の指摘は、今日の教養教育論議を彷彿とさせる。しかも、「専門化」の趨勢は「大衆化」の進展と手に手を取って進む。この点への着目はもう少し前まで遡って跡づけることができる。

「政治の世界」(一九五二年)で丸山は、現代社会の機械化(ウェーバーのいう「官僚化」)によって人間は「人格的な全体性」を解体され「部分人」(Teilnehmend)となつて、「社会や政治の全般を見渡す識見と自主的判断」ができなくなるばかりか、家庭でも新聞・映画・テレビの影響下で「自発的な思考力」を麻痺させられると指摘し、さらにこう述べている(集②366)。

「彼『現代人』の教養内容そのものがますますダイジェスト的

にこまぎれと化し、趣味はいよいよ瞬間的、刹那的となりま
す(パチンコ!)。現代文明はこのように、独自の個性と人格
的統一性を喪失して、生活も判断も趣味も、嗜好も画一的類
型的となりつつある夥しい砂のような大衆を不断に生み出し
ているのです。」

「思想のあり方について」でも、感情や趣味の画一化・平均化の例として「歌謡曲」や「浪花節」のラジオ放送を挙げているように、以前の「趣味」の内容への言及こそないものの、実質上、古典的教養が大衆化によって危機に瀕しているというのである。しかも、「人格的な全体性」とは、大正教養主義を含めて教養主義一般に特有の、知情意の「人格全体」にわたる、したがって真善美の価値を体現した「全人」としての「教養人」の理想と通底しており、この部分だけを取り出して見ると、まるで丸山は大衆化・画一化に抗してこの「教養人」の理想を回復しようとしているかのように映る。「趣味」だけが問題ではない。それよりもむしろ、専門化による総合的判断力の後退こそ、現代の最も深刻な事態である。「現代文明と政治の動向」(一九五三年)で丸山は、政治の専門的分業化に应じて我々は「全体的、総合的な人間性」を喪失して「部分人」になる傾向があり、「総合的な、社会的な、政治的な判断力」が解体されていく危険にさらされていることを指摘している(集②334)。

しかし、丸山は「全人」の回復を志向したわけではない。たしかに、丸山はこれらの主張で教養の危機、教養人の解体という方向について語っている。しかし、それは、文化の「画一化」、「平均化」という、「専門化」および「大衆化」とパラレル

な現代文明の必然的運命であって、丸山はこの運命に逆らって教養人の理想を再興しようとしたのではなかった。

「思想のあり方について」における日本におけるササラ型「教養」の欠如の指摘も、一見、ヨーロッパ流の教養思想を輸入しようとする意図を感じさせるけれども、その本来の意図は別の所にあつた。それは丸山がササラ型とタコツボ型を「組織形態」の表現として描いたことに示されている。「であること」「すること」で政治と文化の関係を論じた際に、近代日本では「伝統的な『身分』が急激に崩壊しながら、自発的な集団形成と自主的なコミュニケーションの発達が妨げられ、会議と討論の社会的基礎が成熟しない」と述べている(『集』⑧⑨)ように、ササラ型の基盤であるヨーロッパの自発的集団は討議の習慣の基盤であり、したがってまた政治的論議の活性化に関わっていた。また、同じころに丸山は、「アソシエーション(近代的結社)の力がコミュニティ(伝統的共同体)への緊縛から解放された自由な人格を創出する過程は東西とも基本的に共通するが、アソシエーションの歴史的具体的内容やその階級的基盤は東洋と西洋とで全くちがう」という見方を披瀝している(『現代政治の思想と行動第一部 追記および補注(一九五六年)』『集』⑥⑦⑧)。これは、政治的変革＝近代化の歴史的條件をめぐる議論の中で述べられたものであり、主題は日本における「アソシエーション」＝自発的集団の未発達であるが、やはり政治が関わっている。もともと、必ずしもそれだけではなかった。ここでも「組織問題」をめぐる議論の経緯を振り返っておこう。

丸山は高見順との対談「インテリゲンツィアと歴史的立場」

(一九四九年)でいう。市民社会が発展した所では、人間はばらばらになつたのではなく、「自主的組織」(アソシエーション、教会、文化団体、政党)の中に編成されてゆき、市民の教育や輿論の形成や生活条件の配慮等の使命を果たすが、日本は天皇制で編成されてきたために国家だけあつて社会がなく、この国家が解体してしまつた後は、市民社会的編成は容易にできず、「全く無定形な、ただ量的な大衆」だけが残され、「社会教育」などどこにもないといった状態である、と(『座談』①⑧⑨)。これはタコツボ型とササラ型の基本的構図をある程度先取りしている。少なくとも天皇制の崩壊という現象は、「エセ精神的機軸」の崩壊による雑居の無秩序性の顕在化という認識(『日本の思想』一九五七年)とともに、「思想のあり方について」でいう感情・趣味の画一化という像と重なる。しかも、ここでの主題は芸術・文化をめぐる大衆化の問題(例の、芸術上の価値が「浪花節」の量に圧倒されるという現象)である。ただし、ここで示された打開策は、すでに見たように(第一章第三節(a))、民衆への信頼であつて、社会の自主的組織の構築ではない。とはいへ、近代化にとって自発的集団が重要であるという認識がここに出てきており、また「社会教育」の欠落が指摘されているのは後の展開を示唆している。

同じ一九四九年「座談」現代社会における大衆」では、「近代」と区別された「現代」の特徴が、機械文明の異常な発展に伴う国家の「装置化」と「大衆」の力の増大(上からと下からの「組織化集団化」の進行)にあり、それが個人の人格的自立や自律を脅かしていると指摘し、個人の独立や自律は現実には

一部の知識階級に関わるだけで、民衆は動物的な生存条件からはい上るための労働で精一杯であるから、「こうした精神的価値にあまねく大衆を参与させるための基盤」を作り出すことが当面の問題であり、抽象的に道徳や人格の確立を説くことでは足りないという考えを披瀝している(『座談』③327, 336)。大衆が個人の独立や自律を達成することを課題としながら、丸山は「大衆のヴァイタリテイ」を信じて、大衆の自発性・能動性を伸ばしていつて積極的に「文化の担い手」にならせるという方法を提示するのみである(同③38)。ここでは、「文化の担い手」としての民衆が主題であり、組織化の課題については触れていない。

だが、丸山は民衆の道徳的自律(ひいては自発的な政治的判断能力)について組織問題をはっきり意識していた。これより前、「日本における自由意識の形成と特質」(一九四七年)では、大衆の感覚的解放＝自由に対して、ジョン・ロックの理性的自己決定としての自由から「規範創造的な自由」という観念を引き出し、そうした自由の担い手はいまや「市民」ではなくて、労働者農民を中核とした広汎な勤労大衆でなければならないと論じていた。課題は「単なる大衆の感覚的解放」ではなく、「新しき規範意識をいかに大衆が獲得するか」というところにあった(『集』③154, 159, 161)。ここからは、非国家的組織による民衆の教育＝「社会教育」という解決策が日程のぼってくる。事実、一九五二年の座談「日本人の道徳」では、「自発性の原理」が近代的な道徳の根本であるけれども、現代はそういう近代的な市民社会の個人主義的モラルだけでは対処できない状況であ

るという認識に基づいて、組合運動や社会運動における集団的な組織的訓練の問題を挙げている(『座談』③336)。すでに講演「民主主義政治と制度」(一九四八年)で丸山は今後の民主政の展望について、「労働組合をはじめ、各種職業団体や地域団体等の社会的グループがそれぞれ秩序ある方法で自己の政治的意見を政府に伝える途を開かねばなら」ず、そうした「政党、労働組合、各種団体の内部的デモクラシーの強化、下からのコントリールの強化」が必要だ、と述べていた(『集』別集③316)。

さらに、「政治の世界」(一九五二年)では、現代の民主政が「砂のような大衆」、「原子的に解体された大衆」の投票権に依存しているため独裁政を生み出す危険があることに鑑みて、民主主義を機能させるために民衆の日常生活の中で政治的社会的問題を討議する場としての「民間の自主的な組織(voluntary organization)」の活性化を訴え、——ラスキのアメリカにおける民衆の画一化批判とその是正としての自主的組織評価を引用しつつ——「大衆化」を踏まえた民主政治の活性化(逆にいえば「政治的アパシー」(「政治学事典執筆項目 政治的無関心」(一九五四年)『集』⑥115)の克服)を目指した。しかもここでもそうした自主的組織の中核を労働組合に求めている。「現代社会における大衆の原子的解体に抵抗する最も重要な拠点」である労組において政治・社会・文化のあらゆる問題が大衆的に討議され、「教育」されることによって「人間の規格品化、大量通信報道機関による知識の画一化、趣味・教養の末梢化の傾向と戦い、大衆の自主的な批判力と積極的な公共精神を不断に喚起する」ことを期待したのである。労組はなканずく「大衆の政

治的関心を日常化する場」であった(『集』③188ff.: v. 「社会学辞典執筆項目」(一九五八年)『集』③299f.)が、「日常的な生活の規律をたてること」について労組が先頭に立たなければ、どうしてストライキで大衆の支持を得られようか(「現代はいかなる時代か」『朝日ジャーナル』(一九五九年八月九日号) 1) というように、道徳的自律とも無関係ではなかった。組織化の課題は政治・社会・文化(趣味・教養)・道徳のすべてに関わっていたのである。

ササラ型組織の類型化に至るこうした展開についていま一つ指摘しておいてよいのは、天皇制国家の崩壊により生じた戦後状況、とくに道徳的混乱状況についての丸山の認識(「無定形な大衆」が一定の歴史的認識と連動していたことである。

右に触れた「日本における自由意識の形成と特質」(一九四七年)で丸山は、徳川時代において儒教的規範は「他律的拘束」としての性格を強め、「私的內面性」はいっさいの規範的拘束性を離れた「非合理的感性」に満たされており、明治維新はこのアンシャン・レジムにおける規範意識の崩壊による「人欲」のなしくずしの解放を一挙に推進し、それが「人間の感性的自然の手放しの氾濫」となって現れたと論じた(『集』③188ff.: 一九四七年度・一九四五年度「東洋政治思想史」講義原稿)(『丸山眞男記念比較思想研究センター報告』②二〇一四年)73。また「自由民権運動史」(一九四八年)では、自由民権運動の「自由」は多分に「快樂主義的な意味での自由」「自然のままの人間の本性を、できるだけ拡充するという感性的な自由、感覚的な自由」として考えられたとする(『集』③233f.: v. 苅部「丸山眞男」149)。

このような内面的規範性の欠如は思想的には徂徠学に胚胎し、宣長の国学に引き継がれたものとして捉えられていた(『集』①265ff./『日本政治思想史研究』106ff.: v. 「近代日本政治の諸問題」(一九四六年)『集』別集①115)が、幕末維新の動乱と変革はそれを一度に顕にしたことになる。後の「開国」(一九五九年)でも丸山は、徳川時代の文化と行動の「定型性」「礼」は維新時に解体が一気に進み、「道徳的アナキー」や「自由の名による官能的アナキー」が出現したけれども、そうした「官能的欲望の無恥な追求」は行動様式の「強制的なステロタイプ化」というメダルの単なる裏面にすぎなかったと表現している(『集』②68ff.)。

こうした歴史認識に即していえば、徳川時代にあった「定型性」は強制によるものであり、したがってその強制がなくなると、あたかも〈圧力鍋の蓋〉が吹っ飛んだかのように、一挙にアナキーが噴出したということになる。そして、前近代社会における他律的拘束の下での内面的規範意識の欠如とその後の拘束の解除(自由から生じる道徳的混乱という点で、維新と戦後は共通の相貌をもつものとして描かれた。敗戦直後の「精神的なアナキー」と幕末維新の精神状況とのダブル・イメージが異質文化の接触の問題に対する関心の契機となり、古層論に繋がっていったことはすでに触れた(第二章第二節(b))が、ここでの問題は道徳的アナキーである。これに、近代化モデルとしての、自発的集団による自由な人格の確立という要素が加わったところに、ササラ型という理念型が成立したといつてよい。逆に、戦前のタコツボ集団を繋いでいた天皇制の代替として戦

後登場したマスコミがいつこうに機能していないという認識もここからきている。

ササラ型は、自発的集団を媒介として政治、道德、文化の各レベルにおいて近代的人格形成に寄与し得るという認識を背景にしており、いうまでもなくタコツボ型社会はその最大の阻害要因である。要するに、タコツボ集団を克服して日本において自発的集団を活性化することが一九五〇年代後半の丸山にとって一つの大きな目標であった。もっとも、丸山は最初でこそその目標実現を労組に託したが、「思想のあり方について」では、労組自体、タコツボ型の運命に翻弄されることを免れないという認識から、「階級を横断する組織化」(主婦や母親、青年や学生などの組織)への期待を洩らしている(『集』⑦171)。見よければ、タコツボ型とササラ型の提示は労組に対する幻滅を横目に見ながら行われた。⁸⁾しかし、それに代る主婦や学生の組織にしても漠然とした期待以上のものではなかったように見える。まるでその欠損を埋めようとするかのように、丸山の関心は「文化的」な自発的集団に向かっていた。

(1) 南原繁は、「教養」は「全人の人格的向上、あるいは人間個性の形成を、知性的方法によって企てる」ことであり(前述第二章第四節(c)、大学教育の任務は、単に知性の啓発だけでなく、人間「性格」の形成、深く豊かな情操を含めた「全人」教育だとしている(『大学理念』(一九四六年)『著作集』⑤262)。また、阿部次郎によれば「人格主義」とは、「人格の成長と発展をもつて至上の価値となし、この第一義の価値との連関において、他のあらゆる価値の意義と等級を定めて行かうとするも

」である。その基礎にある「人格」は、「思考し感じ意欲する主体」としての精神、内面的活動の主体(生命)としての自我、経験を超越した不可分の個体を意味し、人格主義はこうした意味の人格の「成長と発展」を目指すものである(『全集』⑤262)。あるいは、和辻哲郎は「婦人の教養について」(一九二三年)で、教養とは、「より善き、より美しき」「より完全な人間たらしめること、知的、道義的、美的、宗教的完成を目標して、「自己」をcultureすること」だとしている(『全集』別巻③234)。

(2) この発言は、東洋のような後進地域では、西洋民主主義がそのまま植え付けられるのではなく、西欧的自由による人格の解放(行動様式やモラルの共同体的規制からの解放という意味の「民主化」)の歴史過程がヨーロッパよりも「左」の力によって行われるという趣旨の座談での発言(ニバーの問題点と日本の現実)(一九五〇年)『座談』③51)の解説であり、そこでは「アソシエーション」はとくに話題に上っていないが、おそらくこの意味の解放運動の担い手としての「アソシエーション」(後述の労働組合等)が念頭にあったものと思われる。この座談の後の方で丸山は、「人間革命」、「人間変革」、「人間陶冶」が農民や労働者の組織的な運動によって行われる可能性に触れている(『座談』③51)。なお、丸山は、幕末において「仲介勢力の自立的存在が国家と国民の内面的結合の桎梏をなしてゐる」状態を克服すべき国民主義の理念は、「中間勢力」を政治的集中と国民層への解体へと向かわせるはずであったが、実際には政治的集中が優位を占め、「政治的関心を益々広き社会層へ浸透せしめ、それによって、国民を従前の国家的秩序に対する責任なき受動的依存状態から脱却せしめてその総力を政治的に動員するという課題」は著しく遅れ、脆弱なものであったとしていた(『国民主義の「前期的」形成』(一九四四年)『集』②264)。

／『日本政治思想史研究』3391)。「仲介」は『日本政治思想史研究』では「中介」(cf. 『集』①14)とあるが、いわゆる「中間権力」(pouvoirs intermédiaires)の意味である(昭和二十五年 政治学史講義草稿『丸山眞男記念比較思想研究センター報告』(297)が、齋藤純一『政治と複数性——民主的な公共性にむけ』(岩波書店、二〇〇八年 244)は、これを国民共同体への能動的な自己動員を求める戦時中の思想として捉え、そこにナショナルイズムとデモクラシーを「国民主権」として総合する「ルソー＝ジャコバン型のデモクラシー」の展望を見出したうえで、この展望がマッカーシズムの出現(一九五〇年)以降、デモクラシーを国民国家の表象空間から公共圏の言説空間に結合する方向にラディカルに修正されてゆき、「自主的結社」への関心を生み出したとしている。自発的結社の「政治的」地平の一つの解釈であろう。ただし、自発的結社への関心は、すぐ後で見るように、一九五〇年以前に出てきている。また、自発的結社は、国家の絶対化を相対化する多元的国家論と相關しているが、丸山は「現代政治学の課題」(一九四七年)で、多元的国家論は国家を全体社会と同一視する従来の見解に対して、国家は多くの「アソシエーション」の一つに過ぎないと論じることによって、「国家外」の政治現象^{2624c}を発見したとし、従来の学説の基盤を、「国家主権の盤石のような支配力は、その中における自主的職能団体の自主的發展の余地なからしめた」[lack of voluntary association]。教会の伝統はない。学校、自治団体、組合等は国家の膨大な羽翼の下にのみ、存立を主張しえた」と説明した(『集』別集(234c: 261)。ただしここでは、戦前の多元的国家論が単に日本の国体に反しただけでなく、世界的に見ても、国家主義が強化された歴史状況に即応できず、代表的な多元論者ラスキがマルクス主義に移行してゆき、日本の多元論が表面的に留まったことなどを指摘している(同

2624c)。しかし、これもすぐ後で見るように、戦後の丸山はそのラスキの多元論を採用して自発的結社の意義を明らかにしようとした。

(3) この論述は、戦争体験によって犯罪に不感症になったり、「ルールとか約束というものをおよそ大切にしない」傾向(日本の思想における軍隊の役割(一九四九年)『座談』(277)を理由にした、「衣食足りて礼節を知る」式の大衆擁護論である。元々大衆は「社会教育」をまったく受けていないのであるから、戦後の混乱に伴う「粗暴」は必然的ですからあった。

(4) ただし、丸山は敗戦直後の一九四五年一〇月に、政治教育に關して、重要なのはデモクラティックな精神を知的に了解せるよりも、「情操的な訓練」を通じて無意識のうちに感得し体得させることとし、「電車の中の光景を見るがよい。我利／＼の自己主張以外に何があるか。これは音楽などの情操的素地が我國の教育に全く欠けていることに大に原因がある。ハーモニーの精神を涵養せよ」とノートに記している(『対話』10)。後になってからも丸山は、人間は決して理性的動物ではなく、九パーセントまで感情的動物であるが、残りのわずか一パーセントに賭けて科学は発達してきたとし、そこから現在の学校教育が試験と詰め込み主義の犠牲になって、フロベールのいう「感情教育」を欠き、それゆえ「感性の解放」ではなくて「感性自身の陶冶」と開発の必要、芸術的感覚にとって重要な「粗野な感性から洗練された感性への教育について語っている(『歴史意識とは何か』(一九七九年)『語文集』(268c)。また、一九六五年度講義では、江戸時代の「感情教育の貧しさ」が明治時代まで及んで、儒教的修身教育のモラリズムに西欧からの技術的知識主義を接木した明治時代の教育に引き継がれ、さらに戦後教育ではモラリズムが抜け落ちて「技術的知識」だけになるとしている(『講義録』(201)。つまり、「情操」という芸術・

文化問題は決して政治と無関係ではないが、しかし民衆の「情操」の涵養は、ある意味では民衆の「文化」ないし「教養」の程度を向上させることである。

(5) 丸山は、ヨーロッパでは家庭と教会が独自の教育権を握っているが、国家の教育権に対して熾烈に抗争したのに対して、日本では国家権力による教育の中央集権化が早期に進み、また「中間団体の自主性」が少なく、むしろ西欧より早く大衆社会化した面」があると推測している(丸山眞男氏との「時間」(一九六〇年『座談』④30)。大衆社会化が教育の国家的独占により拍車をかけられたという認識は、丸山のいわゆる「立身出世のデモクラシー」(後述)と関わっている。

(6) 内面的規範の欠如は、徂徠における「政治性の優位」ないし「政治の発見」という丸山独自の積極的な位置づけに繋がるが、同時にそれと表裏の関係にある「徂徠的春台的な規範の外面化」(内心は如何にもあれ、外面の礼儀を守りて犯さぬ者を君子とす)(太宰春台)、つまり「内と外との、私的內面性と公的制度との分離」についても、丸山はその「近代的」な含意を評価していた(『近世日本政治思想における「自然」と「作為」』(一九四一年)『集』③56、120/『日本政治思想史研究』247、333: び『講義録』⑦263f)。それは、丸山が、一般に前近代社会では近代と違って倫理・道徳は「内面的」なものではなく、内と外が一体となっていると考えたからである。すなわち、封建社会では社会＝自然秩序に「如何に適応し、如何に順応して行くか」ということを把握するのが学問の任務であり、そこで倫理学が重きを占めることになるが、その倫理学は、近代的倫理学のように、倫理道徳を「内面的」なものと考えず、むしろ「内と外が一つ」になっていて、環境の中の「理法」を把握することを任務とした(『新学問論』(一九四七年)『座談』①26)。そこからすれば、宜長における「人欲」の優位もまた積極的に評

価されなければならない(徂徠学の特質並にその国学との関連)(一九四〇年)『集』①283ff./『日本政治思想史研究』169ff.;『講義録』①185f.、209ff.:『同人結成のころのいばれ話』(一九九二年)『集』⑤160)。だが、規範の外面化は近代的な内面道徳をもたらさない。維新における「人欲」の放恣はそのことを如実に示している。規範の内面性は「人欲」と対立するのである。なお、丸山は後の一九六六年度講義で、春台の同種の言葉(「聖人の教は外より入る術なり。……」其人の内心は如何にとは問はず、「聖人の道には心中惡念起りても、能く礼法を守て其惡念を育てず行はざれば、君子と申候」を引いて、倫理の儀礼化、規範の様式化を指摘し、それをキリスト教の「情欲を抱いて女を見るだけで姦淫だとする」「絶対的モラル」と対比し、また江戸時代の倫理規範の峻厳なりゴリズムが、もし「普遍的な理念」であれば、「人格の内面に無条件な規範的制約」となるはずであるが、規範が儀式化・様式化された場合には、「存在」と次元を異にする「当為」ではないから、裏口に抜け道を用意することが可能になるとしている(『講義録』⑥170、171)。前近代社会の道徳が外面規範であるとする点で変化はないが、以前には強制的規範により抑圧されていたとされた「人欲」それは基本的に「恋愛」と「蓄財」により構成されていた(徂徠学の特質並にその国学との関連)『集』①261/『日本政治思想史研究』133)が、いまや「道義」の世界と「利」および「色」の世界との「使い分け」として理解されるようになった。

(7) 後に丸山はこういつている。日本における自由意識の形成と特質」や「自由民権運動史」を書いた当時、「戦後の現象を、第二の開国ということで、ぜんぶ明治維新と重ねてみたのです。明治維新の過程を見ると、わりあいよくわかるなと思った。明治一〇年ごろの資料では、「エロ・グロ・ナンセンスがひどいんだな。言論が完全に自由な時代です。幕藩体制が崩れたあととは

野放しの開放なのです。笑い話から何から、ぜんぶ猥談に近いものです。それが戦後のカストリ雑誌なんかとダブル・イメージになった」このままいくと、行き過ぎということになり、抑える動きが出てきて、そうなると思循環になる気がしたので、「ロックを念頭において、規範的自由が本当の自由であって、感覚的な解放だけではどうにもならのではないかと強く言うことになった」というのである(『回顧談』下50)。「原型・古層・執拗低音」(一九八四年)『集』③134:「忠誠と反逆」合評会コメント」(一九九三年)『話文集』③21)。

(8) 後年(一九八四年)丸山は、デモクラシーを支えるべき自発的結社のモデルを労働組合としたことが「完全に間違っている」ことを認めているが、それは組合官僚化と労働貴族化、さらに一般に高度成長の見通しを誤ったためである(『自由』②)。

(b) 文化から政治へ

木下順二との対談(一九六一年)で丸山は、芸術や学問といった政治的以外の「価値基準」の上に立って「政治的選択をして行く」というパラドックスを意識しながら、「政治主義」にも「芸術主義」にも陥らないように説き(『座談』④280)、また「である」ことと「する」ことでは、民主主義は「非政治的な市民の政治的関心」、「政界」以外の領域からの政治的発言と行動によつてはじめて支えられるのであり、「文化の(文化人)ではない!」立場からする政治への発言と行動」によつて、「である」価値と「する」価値の倒錯を再転換する道が開かれると論じた(『集』③38-44:「芸術と政治」(一九五九年)『座談』③244)。「である」価値と「する」価値の倒錯とは、学問・芸術の世界における「する」価値の浸入と政治や経済における「である」

価値の跋扈のことである。後の回顧によれば、丸山はここで、政治・法律・経済などの領域では、特定集団への所属・学歴、年功序列、制度の物神崇拜といった「である」価値が依然として蟠踞しているのに、「時代を問わず」である「価値」によって評価されるべき「文化領域(とくに学問・芸術)」には効果や実用やコマーシャルイズムといった「する」価値が浸潤してきているという領域面での倒錯を指摘したと述べている(『集』別集③29)。ここには、単なる「物知り」ではない、「内面的な精神生活」としての教養という観念もあったから、それを「教養主義」と見ることはあながち誤りとはいえない。しかし、この丸山の「教養主義」は決して自足的なものではなかった。それは、「マルクスがヘルダリンを読む」という格率に示されるように、「文化」の立場からする政治における発言と行動を要請する基盤として提示されたものであった(第一章第三節(a))。この「文化から政治へ」という発想からすれば、明六社のような「非政治的な目的」をもった自主的結社が、その立場から政治を含めた時代の重要な課題に対して批判していく「伝統」が根づけば、政治主義か文化主義かという二者択一的思考習慣が打破され、「非政治的領域から発する政治的発言」という近代市民の日常的なモラルが育って行くことが期待される(『開国』(一九五九年)『集』③28)という——価値自由を逸脱した——願望が顔を出すのもけだし当然のことであった。明六社には「不徹底ながらなお積極的な、換言すれば規範創造的な自由観」があった(『集』③156)というのと同じことを期待してのことであろう。非政治的「文化的な自主的結社(政治と異なった次元(宗教・

学問・芸術・教育等々)に立つて組織化される自主的結社(「開国」『集』⑧81:「福沢諭吉の文体と発想」(一九五八年)『座談』③35:cf「一月三日 丸山眞男先生速記録」(一九五九年)『集』別集③94)は、こうした意味の(ファシズムへの抵抗(「ナショナリズム・軍国主義・ファシズム」(一九五七年)『集』③35)を含めた)政治活動の拠点として構想された。

〈文化から政治へ〉というシエーマは、ラスキなどの多元的国家論からの影響も考えられるが、戦中の少数の知識人、とくに南原繁をはじめとするクリスチャンの「抵抗」の経験から得られたアイデアであった可能性が高い。少なくともこの経験は、直接政治的でないもの(文化や学問)の政治的意義を丸山の中に喚起する働きをした。丸山は一九五九年のヒアリングで、「非政治的の価値についての確信があるから、確信をもって政治行動ができる」とした後で、「政治に対する文化の自律性」の基礎は歴史的には宗教であったと述べて、「政治価値」に対する「独立の文化価値」の意義を説き(『集』別集③194:196)、また吉田秀和との対談では、「文化の立場から政治を批判し、政治に対して発言する」のは「政治を直接目的とした行動」ではなくて、むしろ「それ自体非政治的な文化の自律性を守るための政治的発言」だと語っている(「芸術と政治」(一九五九年)『座談』③24)が、これは南原流の文化の自律論(学問・芸術の自由論)と部分的に重なっている(『集』⑧81:前述第二章第四節(b))。文化の自律という時に、いわば文化の代表としての宗教的信仰が思念されていたのである。事実、一九六〇年の座談では、多元論がヨーロッパ中世の社会構造に根ざしており、中間団体の自

主性から「抵抗権」という考え方が発生したこと、自発的集団の「モデル」が「宗教的な結社」であったことを指摘し、自由権や抵抗権の発想は、政治的集団からまったく独立した「自主的集団」つまり文化や教育といった政治以外の価値基準を元にした人間の社会的結合が根づかないと成長しない(なぜなら政党等の集団は小型国家で国家に吸収されやすいから)としている(『座談』④83)。つまり、〈文化から政治へ〉は「宗教的結社から政治へ」という「抵抗」の原理を民主主義運動の積極攻勢に転化したものであった。この点は「学問的」なスタイルでも論じられている。

丸山は「超国家主義の論理と心理」(一九四六年)や「権力と道徳」(一九五〇年)で、ヨーロッパ近代は国家固有の行動原理(国家理性)とそれに対立するキリスト教倫理および自然法思想(国家理性)とそれに対立する「対立的統一」により表現されるが、日本には「内面的世界の支配を主張する教会的勢力」、「近代的人格の前提たる道徳の内面化」が欠けていたと指摘して、キリスト教信仰による内面的自由とそれを確保する教会組織の意義を強調していた(前述第一章第二節(a))が、それに留まらず、アメリカ独立革命ではビュリタニズムが「平等な成員の自発的結社(voluntary association)」としての教会と、権力と服従の強制組織としての国家を区別し、前者により後者をコントロールする必要を説いたと述べていた(『集』④272)。これは、国家に対する抵抗の拠点としての自発的結社Ⅱ教会について語ったものであるが、論文「日本の思想」では、近代国家形成を、フイクションとしての国家秩序・制度と「生の現実」との分離と

緊張の自覚と表現し、それが「絶対的な超越神」と「市民の自発的な結社」の精神によって現代のヨーロッパの思考まで続いているのに対して、近代日本の統一国家形成と資本の「本源的蓄積」がとりわけ「自主的特権に依拠する封建的」身分的中間勢力の抵抗の脆さ」のためにきわめて迅速に行われ得たとしている(『集』⑥128f.:c.「思想と政治」(一九五七年『集』⑥128)。
つまり、キリスト教信仰(心情倫理)や教会組織とそれに基づく自発的結社の伝統というヨーロッパのモデルに照らして、日本におけるその欠如が人権や内面的自由の弱体、抵抗の脆弱性を生み出したというのである。

教会ないし宗教的結社に代表される自発的結社は「政治」に対抗する典型的な「非政治的」価値の拠点として把握された。少し後のことになるが、一九六六年度および六七年度の講義では以上の議論を総括するかのようになり、こう論じている。宗教における「普遍者へのコミットメント」の意義は俗権≡政治権力に限界を設定することであり、それが欠ける場合にはファシズムのように政治権力の絶対化を生み出すことになる。この二つは近代化の二類型(「普遍者へのコミットメント」を伝統としてもつ近代化と「世俗化」としての近代化)として理解される。前者では「個人または自発的集団の、あらゆる政治権力からの自由」が確保され、中世の抵抗権の拠点としての非政治的集団(宗教教団とそれをモデルにしたギルド、自治都市、コミュニティ、大学等)が伝統として確立し、自発的集団形成に受け継がれて近代化されるのに対して、後者(日本のように世界史上稀なくらい早く近代化≡世俗化した国)では、政治的統一と等

質的国民の創出という形の近代化がなされ、結局独裁とビュロークラシーを生み出すことになった。あるいは、「政治権力からの自由」≡抵抗権は、政治的価値から独立した非政治的価値基準(宗教・学問・芸術)、「文化価値」、「自立的価値」に基づく「非政治的」な自発的集団によって担われるのであって、そうした伝統が稀薄な所では、自発的集団が政治集団と類似の存在として容易に最大の政治集団≡国家に吸収されやすい、と(『講義録』⑥128f.:「講義録」⑦146f.:c.『集』⑦299f.:『集』⑥62f.)。
「普遍者へのコミットメント」≡心情倫理の意義を自発的集団の意義とオーヴァラップさせ、さらにそれを——まるで南原の政治哲学の価値論を敷衍するかのようになり——「文化価値」に関連づけて説明するのである。

もちろん、自発的結社と連動した(文化から政治へ)という構想は「抵抗」だけを念頭に置いたものではなかった。丸山は、そこから、臨時の、または日常的な政治参加としての「パート・タイム参加」(『講義録』⑥(一九六〇年)88:「法・政治・人間」(一九七七年)『話文集』①34f.:「聞き書き 市民大学三島教室」(一九八〇年)『話文集』①36)とか、政治における「市民」の日常的な政治的関心と行動を表す「俗人」の活動≡「在家仏教主義」(「現代における態度決定」一九六〇年)を提唱した(後にいう「ノンボリの政治的責任」(「中野好夫氏を語る」(一九八五年)『集』⑥176)である。「自律的な個人と個人とが横につながって、社会とかアソシエーションを作っていく、これが市民概念になっていく」(「……」(「教育の本質」(一九五九年)『話文集』(続)②9)というように、「市民」は自発的集団と切っても切れない

関係にあった。⁽²⁾

かくしてササラ型の説明で登場したヨーロッパ的「教養」像が一つの「モデル」にすぎなかったとすれば⁽³⁾、そしてまた「文化」は「文化から政治へ」という戦略に組み込まれていたとすれば、そこに見られる「教養主義」をただちに丸山自身の思想と認めることはできない。丸山は、上述のように「開国」(一九五九年)で「政治主義か文化主義かという二者択一的思考習慣」の打破を訴え、同年のヒアリングでも「高遠なる学問」(学問至上主義)と「有閑的な仕事」に対する批判(つまり実用直結型思考)のいずれにも与しない立場をとり(一月三日 丸山眞男先生速記録)(一九五九年)／前述第二章第四節(b)、例の一九六〇年初頭の「世界観的正統性」では、「文化主義」ないし「学問・芸術至上主義」と「文化の社会的政治的実用主義」の両極を「異端」として排除していた(前述第二章第三節(a))。いずれも「文化から政治へ」という構想と不可分の考え方である。

しかし、「[である]」ことと「[する]」ことに登場した、単なる「物知り」を超えた、「内面的な精神生活」としての「教養」、あるいは「時代を問わず」「である」価値によって評価されるべき「文化」という観念は丸山自身のあるべき教養観念をまったく含んでいないといえるであろうか。政治や経済における「である」価値の跋扈の指摘は明らかに現代日本における「する」価値の貫徹を目指したものであるが、それと同様、学問・芸術における「する」価値の浸透の提示は文化領域における「である」価値の維持を意図したものではないか。「ササラ型」に示されたヨーロッパ的教養像にしても、たしかに自発的集団の意義を強

調し、日本的「タコツボ型」の構造を炙り出すという機能をもっていたが、そこに丸山のなにがしかの理想像がなかったといえるであろうか。

しかしその問題は後に考えることにして、ここでは「文化から政治へ」という時、「文化」(学問、芸術)の担い手は、少なくとも現実には学者や芸術家を中核とした「知識人」であり、したがって「文化から政治へ」は「知識人の社会的使命」の一つのヴァリアントであったということを確認することができればよい。「マルクス」も「ヘルダリン」も知識人であり、課題は現代日本の「知的世界」において「ラディカルな精神的貴族主義がラディカルな民主主義と内面的に結びつくこと」であった。ところが、肝心の「知識人」が専門化と大衆化、あるいはそれと連動した教養の危機のためにすでに危殆に瀕していた。「政治の世界」(一九五二年)で丸山は、「いわゆる「インテリ」も現代文明による「原子的大衆化」の例外ではなく、専門分野では偉い学者でも、「一般的な政治的社会的判断力では、街のあんちゃん並」というのは珍しくないとして、「砂のような大衆」は現代社会の人間が「身分地位教養」の如何を問わずもっている「行動様式」を表しており、資本主義の高度化はこうした行動様式をますます普遍化しつつあると語り(『集』⁽⁴⁾186頁)、「現代文明と政治の動向」(一九五三年)でも、「総合的人格」の解体が進行するのに応じて、専門分野では優れていても一般的な総合的な判断力が子供のような不均衡な精神状態の人間が大量に生産され、学問の専門化のために「高等教育」を受けた人の政治社会の感覚が必ずしも高くないことは、知的レベル、科学的知識

の高さを誇ったドイツ人が野蛮で凶暴なヒトラーの支配を崇拜し、歓迎した「痛ましい逆説」が示しているとしている(『集』⑤33)。つまり、専門化、大衆化、画一化は一般の人々の政治的社会的判断力を喪失させるだけでなく、知識人や学者もまたその運命を免れないのである。

専門家としては偉い学者の「あんちゃん並」の政治的社会的判断力、子供並みの総合的判断力、あるいは如是閑との対談という子供並みの社会的センスとは、後年という「専門・パ・カ」のことである。その存在は、「思想のあり方について」では、いみじくも「共通のカルチュアで結ばれたインテリ層」の不在という認識となつて現れている。そのようなベシミスティックな見通しをもつ以上、知識人が「文化」を紐帯として社会的使命を果たすことはきわめて困難にならざるを得ない。さしあたり丸山はこの知識人の活動にとつて致命的な事実を病理現象として描いただけで、それへの対処について語らなかつた。それは、まだこの問題に対する危機意識がそれほど大きくなかつたからかもしれない。これらが語られた後には、学生を含むインテリが政治的に巨大なうねりを生み出す「六〇年安保」が控えていた。そしてその後の丸山の海外出張、六〇年代末の全共闘運動、丸山の東大辞職を経てようやく、インテリの不在を踏まえた、別の形で(文化から政治へ)の構想が再登場する。

しかしそこに進む前に、ササラ型とその中核を占める自発的集団が民衆の「規範意識」の形成にとつて無視できない位置を占めていたことを忘失するわけにはいかない。それを示すのは「社会教育」という範疇である。自発的結社は非国家的、社会

的な教育機関であり、そこには文化、政治だけでなく道徳領域についての教育機能が備わっていた。天皇制という「エセ精神的基軸」が崩壊した後の雑居の無秩序、道徳的アナキー、無定形な大衆の跋扈する中で丸山は自発的結社に救済策を求めた。ところが、この方向は一九六〇年代には、「型」の評価に転轍されることになる。しかも、「型」は道徳だけに関わるものではなく、「文化」にも及んでいた。

(1) 丸山は「非政治的」団体にも「政治的な思考法」が必要だとしている。非政治的団体は政治的思考法を身につけなければ、自己の非政治的目的を実現することができないからであるが、しかしまたそもそも現代ではあらゆる行動が結果的に政治的状况に影響を及ぼすことになるのである(「政治的判断」(一九五八年)『集』⑤33ff.「私たちは無力だろうか」(一九六〇年)『集』⑥23f.)。

(2) やや位相は異なるけれども、このような民主主義論は、かつてJ・ハーバーマスが一八世紀の様々な私的結社に見出した「文芸的(私的)公共性」に近いもの、もしくはそれに「市民的(政治的)公共性」を担わせようするものであった(『斎藤純一「政治と複数性」(岩波書店、二〇〇八年)247)。

(3) 「モデル」は模範として做らすべき「理想」とは限らない。丸山は、「近代化」という時、西ヨーロッパの発展を「一種の基準」とすることを、「一つのモデルとして」と表現した際に、「基準」というのは、ものを理想とする意味ではありません」と断っている(『集』別集③310)。しかし、逆に「モデル」=「基準」と「理想」が重なることもしばしばある。問題は、どこまでが「モデル」=「基準」であるのか、あるいは「理想」であるのかということにある。

(4) これは前にも引いた、「科学的なレベルの高い国民といわれるドイツ国民がアドルフ・ヒトラーというろくな教養もない独裁者の「カリスマ」にコロリと参ってしまった」というのと同じことであり、したがってまた「教養主義的インテリ」批判と同じ地平にあるのだが、しかしここでは知識人・学者の「お化粧的なヨーロッパ的教養」を楯玉にあげるのではなく、むしろ「総合的人格」という教養主義的な観点から専門化がファシズム化に繋がる危険を指摘するのである。

第二節 「しつけ」と「型」

(a) 江戸の再評価

一九五〇年代の丸山の目から見て、大衆化や画一化は教養の危機、あるいは知識人の崩壊の危険を孕んでいたが、さしあたり重視されたのはファシズム再来の回避を含めた民主化論であった。しかし、問題は単に政治的な地平に留まっていたわけではなく、とりわけ自発的集団による「社会教育」というコンセプトからすれば、「する」社会に固有の自律的人格形成が大きな課題として存在していた。丸山は「我が道を往く学問論」(一九五九年)で、生活様式やコミュニケーションの均一化・画一化の傾向は現代文明に共通しているが、明治維新以降、底辺にある部落共同体のステロタイプの生活基盤の上に、「帝国臣民的な画一化」が進行し、さらにその上に「大衆社会的なステロ化」が進み今日に及んでいるという日本に特異な状況を指摘して、こう続けている。

どこの国でも、ものの考え方や暮らし方の規準や尺度を「自分の内部から」打ち出していった「中核的な社会層」がある。イギリスでは貴族とミドルクラスがいつしよになったジェントルマン、フランスではプチ・ブルジョワ、アメリカではコモン・マンである。しかし、日本では封建時代に各身分(侍、公卿、町人、農民)がそれぞれ違った規準と生活態度をもっていたのが、維新で「ゴチャマゼ」になり、サムライ精神や町人精神が支配的になることもなく、両者の自主的混合により新しいタイプができたわけでもない。維新によって身分格差が撤廃され、立身出世の社会的流動性が生じたけれども、バック・ボーンとなる「社会層」を欠いたまま、近代国家を作り上げてきた。つまり、整然たる日本帝国と統一的な臣民教育の完成の陰には、実は「激しい精神的アナーキー」が渦巻いており、「外からはめるワク」はあっても、「内部からの規準の感覚」は徳川時代よりもむしろなくなっていた。いわゆる「もののけじめの感覚」というのは、国家教育ではなく、社会自体が与える「持続的なしつけ」によって養われるのだが、そうした「自律的社会」が国家に飲み込まれてしまったのが近代日本であった(『集』②98)。

ここで「けじめ」という骨董品めいた表現は丸山があげて選んだもののようである。丸山が挙げる「けじめの感覚」の欠如例は、国電の中に掲げられた性的内容の週刊誌の広告である。他の文明諸国と違って場所柄をわきまえないというのであるが、それは、保守派の政治家が戦後の自由の行き過ぎから混乱や無秩序が起こったと非難するのに対する皮肉(保守派の政治家の方がかえって「けじめ」を欠いている)として持ち出され

た言葉である。しかし、逆手をとった皮肉だけではない。「けじめ」の欠如は、思想の雑居性と並ぶ、戦前からの、というよりもむしろ戦後充進したもう一つの病理現象であった。丸山によれば、こうした節度や「けじめ」の感覚の喪失は戦後急激に表面化したのだが、それはずっと以前からあった外部Ⅱ国家権力による「たが」がはずれたので一挙に露わになった側面が強い〔集〕⑧100f.）。

ここでは前項で見た規範意識一般に関する把握と同じく、他律的拘束の下での内面的規範意識の欠如とその後の拘束解除Ⅱ自由から生じる道徳的混乱（≪圧力鍋の蓋≫がとれたことによるアナキーの出現）という図式がベースになっており、病理の本質は同じように「内部からの規準の感覚」の欠落である。しかし、やや趣が違うのは、前の事例では維新时期と戦後期の混乱がほぼ完全にダブル・イメージとして描かれ、とりわけ徳川時代と明治時代はともに他律的強制が支配する社会として把握されていたのに対して、ここでは徳川時代の各身分とそれが具えていた「内部からの基準の感覚」が積極的に評価されているところである。ここには、徳川時代と比べて維新後はひたすら下降の道でしかないという（進化の反対という意味で）（退化史観）のような見方が出てきている。

たしかに以前にも丸山は、ヨーロッパではキリスト教が「規範の存在に対する内面的信念」を培ったのに対して、日本にも徳川時代に儒教によって同様の規範意識がいくらか形成され、また「明治人の性格の強さ」の中には、儒教的な「教養」によって養われた一種の「自然法的な規範意識」があったことを認

めていた。しかし、その場合丸山は、日本では規範的なものが独立の客観的存在とならずに上級者の「ペルゾーン」と合体して權威信仰となってしまうことを指摘するとともに、儒教的規範意識には、君子と庶民の断絶を前提としていて大衆的な契機がなく、歴史的なものに媒介されないという致命的な欠陥があると論じていた（「被占領心理」（一九五〇年）『座談』⑨22f.）。別の機会にも、東洋社会では真善美といった価値が客観化されずに、「パースナルなもの」と結合している（「教育界における近代と前近代」（一九五〇年）『座談』⑨23f.）とか、儒教は日本の伝統思想において「唯一の自然法体系」であったが、その自然法思想では、中国における規範的、契約的性質と違って「權威（温情）と報恩の契機」が前面に出ると述べていた（「日本の思想」（一九五七年）『集』⑩208, 221f.）。

江戸時代の「自然法」に関するこうした見方は後にまで持続している（三松沢「近・現代批判と伝統の問題」⑫20）が、しかし「けじめ」論で徳川時代の各身分の「内部からの基準」の存在を指摘した際にはこうしたマイナス面には言及していない。つまり、丸山は必ずしも以前の見解を放棄したわけではなく、それとは別に新しい観点を導入したように見える。それは端的にいえば、江戸時代のプラス面への着目である。欧米各国の典型的人間類型にしても、以前にはたとえば、イギリスのジェントルマン、日本の古武士、アメリカのコモン・マンといった人格類型は、ナショナリズムのイデオロギー的構成要素の一つである「国民的個性観念」の具体的人格化として捉えられていた（「ナショナリズム・軍国主義・ファシズム」（一九五七年）『集』⑩

311f.)が、いまや道徳意識ないし規範意識を支える社会層という位置づけが与えられ、そこから徳川時代の身分における「基準」に対する積極的な視角が生まれたのである⁽¹⁾。

江戸時代の評価において重要なのはけじめの感覚が「しつけ」により養われるという点である。「けじめ」論よりおよそ一〇年後の一九六八年の司法修習生との座談で丸山はいま一度「しつけ」に言及している。ヨーロッパで家庭、教会、地域集会で行われる、「社会のしつけを覚えて一人前になっていく過程」、すなわち「ソシアリゼーション」は、戦前の日本では家庭と学校が行っていたが、戦後はこの二つの權威が失墜したために、子どもの時から人間の行動様式を規定する社会の価値体系が失われ、何が正常な「社会のしつけ」であるか、一人前の社会人になるとはどういうことなのかという「共通感覚」がなくなった⁽²⁾。「集」⁽³⁾。一見、戦前はよかったといわんばかりの口吻だが、そうでないことはいうまでもない。ここでも「しつけ」の崩壊過程がすでに維新から始まっていたことが指摘されているからだ。そこでまたもや話は江戸に向かう。文明開化以降、時代の変化を超えて人間関係における「コモン・センス」ないし「人間関係を律する根本規範のようなもの」、「よかれあしかれ江戸時代にまであったしつけ、人間と人間の間の作法」は瓦解していった。文明開化は、ヨーロッパ文明の制度的な「上から」の摂取であり、我々の生活の中から作り上げてきた規範意識による裏づけを欠いているために、「規範の内面的拘束力」が弱く、修身教育も物の役に立たなかった。古い規範意識が崩壊しながら「近代市民的」規範意識が生じない中で、上からの「お

しきせ」(天皇制の教育)ができあがったのである。これが敗戦で瓦解して、ふたたび「アナキー」が出現した。戦後の民主主義もまた占領軍の「おしきせ」で根づかない、というわけである⁽⁴⁾。「集」⁽⁵⁾。

維新以後の内面的規範意識の欠如と上からの他律的拘束、その拘束の崩壊によるアナキーの噴出という戦中期以来の図式は依然として堅持されているが、江戸時代には「しつけ」があったという認識は、やはり以前と違って江戸時代にプラスの側面を見出そうとしたものである⁽⁶⁾。しかも、ここでは内面的規範意識だけではなく、その外面化ともいふべき「人間と人間の間の作法」という表現が登場しているのは注目し値する。すなわち「型」への新しい視線である。

この座談の前年の一九六七に行われた鶴見俊輔との対談で丸山ははっきりと、江戸時代に確固として存在していた「型」ないし「形式」が明治維新以降——「アナキー」に政治的に枠をはめる天皇制による彌縫はあったけれども——ひたすら崩れてゆき、戦後はさらにそれに拍車がかかっただけで、それに代る「近代社会の新しい型」は生活の中から創出されなかったと述べている。同時に、それは単なる歴史認識ではなく、「江戸時代にわずかに例外的に支配的であった型をしつけるという意味」に対して現代的な評価を与えている(「型へのシツケ」という意味、これが人生にとって、どんな意味があるかを考え直す必要があるんじゃないか、芸術でも学問でも)(「座談」⁽⁷⁾129頁)。この江戸時代に支配的であった「型」のしつけは、先の「しつけ」論からすれば、礼儀・形式を重んじた儒教道徳とその担

い手であった武士という「身分」と無関係ではないはずである。もともと、丸山は明治中期から現代までの日本人の人間類型としての「サムライ」像に対しては終始疑問符をつけ続けた(『忠誠と反逆』合評会コメント)(一九九三年)『話文集』②15)。前述のように(第一章第二節C)、新渡戸稲造をはじめとする明治三〇年代の武士道復活論に対する丸山の消極的評価は一九八〇年代まで続いていた。とはいえ、丸山には、「武士道的精神」が明治二〇年代まで生きていて、「主義にたいする節操」や「主義のために死をも辞せない」というような気概として自由民権運動を支えていたという認識があったから、丸山の忌避の対象はあくまで明治三〇年代から現代(三島由紀夫)まで続く武士道鼓吹や武士的人間像であった。また、丸山は『概略』を読む(一九八六年)で、日本の商人の経済道徳に関する福澤の記述(「目前の小利を貪りて廉恥を破る」)について、ジェントルマン、シトワイアン(公民)、コモン・マン(普通人)にあたる日本の典型的人間像が現在まで「サムライ」であるのは、町人階級が江戸時代に繁栄したにもかかわらずついに「ブルジョワジーとしての自前の典型的人間像」を打ち出せなかったためであり、そのため福澤も、商人の自前の「エートス」の育成を目指しながら、結局挫折して、商人に「士魂」を植えつけなければならぬとすに至ったとしている(『概略』を読む)『集』②100)が、しかしこの福澤批判は日本の町人階級「ブルジョワジー」に対する消極的評価を基礎にしたもの、公式的にいえば「前代的商業資本」＝町人根性に武士・士族の精神を植えつけてミドルクラスができるという「甘い」発想(近代日本と福沢諭吉)

(一九八四年)『座談』②79)に対して向けられたものであって、「サムライ」やその精神の歴史的意義まで否定するものではなかった。

一九六〇年のある座談で、村松剛が、イギリス人のエリート意識の中には「愛国心と個人の理想の一致」があるが、日本の貴族にはもちろん「ノブレス・オブリージ」などないけれども、個人倫理が独立せず愛国心といっしょになっていると述べたのに対して、丸山は、同じ「国家の干城」意識といっても、イギリスの郷紳のように社会的基盤が君主や官僚から独立しているのと違って、日本の場合、独立性の意識がなく、心理的情緒として共同体的な国家のイメージと合体してしまおうとし、ただ、自由民権時代の「武士精神」や武士や「志士とか言われる者」のスピリットはある程度イギリスに似ていて、そういう武士の独立意識が「一君万民的な国体観念の成熟」や「コミュニケーションの発達とか士族の没落」などの様々な社会的条件で非常に早く「国民道徳に平均化され忠良な帝国臣民という人間像」に均されてしまい、日本の植民地化を防止した重要な精神力としての「武士の中にある自主独立の精神」は明治二〇年ころから急速に退化してゆき、結局官僚制のルーツに乗っかるか、すねものになるか、つましく生きるかという人間類型だけになり、「いずれにしてもノブレス・オブリージ的な意識を持った人間」は急速に消えていったと述べている(丸山眞男氏との一時問『座談』②34)。

ここでも江戸時代の「型」の喪失と同じような(退化)のプロセスが語られている。しかし、これを含めて明治前半期の武

士道の積極的評価は、武士の内面的原理としての自主独立の精神、あるいは福澤に認められる「古風な武士的気質」、「非合理的なバトスと、その間歇的な爆発」(「福沢・岡倉・内村」(一九五八年)『集』⑤86)など、総じていえばバトスの規範意識、つまり「心情倫理」であって、「型」や「作法」、あるいはその「しつけ」を支えるエートスの規範意識と必ずしも重ならない。ところが、鶴見俊輔との対談より前の一九六五年度講義の第二章「武士のエートスとその展開」の序説には、武士の「しつけ」や「作法」への言及が見られるのである。ここでも各国民の代表的人間類型(ジェントルマン、シトワイヤンないしプチ・ブルジョワ、フロンティア・マンないしコモン・マン、インテリゲンチヤ)を挙げ、日本では「さむらい」、「武士」がそれにあたるとしたうえでいう(『講義録』⑤41H)。

「数からいえば、国民のさわめて一部分であった『さむらい』が、かくもある気象や生活態度の表示として普及化したのは、それだけの歴史的根拠があった。共通のあるしつけ、作法、モラルによって他からくまどられ、識別される^{デシリョン}と自他ともに考えられた歴史階級は武士以外にはなかった。」

これは一九五九年の「はじめ」論と違って、「さむらい」を欧米各国の代表的人間類型と同じものとして認めている。しかし、「さむらい」の「しつけ」、「作法」、「モラル」の中身や位置づけへの言及は見られず、評価もなされていない。

この六五年度講義で実際に武士の「エートス」として描かれたものの中で積極的に評価されているのは、初期の武士の「名誉感(sense of honor)」に見られる「自尊心(self-respect)」

すなわち「独立自由の『個人主義』」の契機に代表される内面的な(inner-directed)規範意識であった(ただし名誉感には「他者志向性(other-directed)」もあった)(『講義録』⑤76)。しかし、これはエートスよりもバトスに近い。逆に、鎌倉末期以降は内面的規範意識が微弱となり、たとえば室町幕府政所執事であった伊勢貞親の息子への「教訓」はもっぱら処世の手段であり、社会秩序の「型」が失われた時に噴出するエゴイズムが「なんらかの普遍的理念による内面的被縛意識」の欠如(「見えない権威——神・道理・普遍的理念」からの自由)のために世間や具体的勢力関係に依存することを示しているとされる(『講義録』⑤96f, 177c)。ように、心情倫理を尺度として消極的な位置づけがなされているのである(しかもこのような評価は、例の維新・戦後の道徳的アナーキーの位置づけと同じパターンであり、それゆえここではかのダブル・イメージがトリプル・イメージ^③になっているのだ)。そして江戸時代の「作法」もこの年度の講義では格別積極的な意味を付与されていない。「天下泰平」下における日常的作法の規制は、戦国時代と違って家産官僚の階層的体系に精神的支柱を与えるものであり、儒教的な礼節と恭敬の倫理によって武士の行動様式は「定型化・儀礼化」してゆくことになる、と(『講義録』⑤96g)。江戸時代の「型」に対する積極的評価は次年度の講義を待たなければならなかった。

一九六六年度日本政治思想史講義の第三章「幕藩体制の精神構造」の第二節「社会生活と文化のパターン」では、江戸時代の社会の価値体系の特徴が他のあらゆる価値に対する「秩序価値の優位」にあり、秩序化とは「混沌を形式にまで整序するこ

と」であり、それゆえ秩序価値の優位とは「一切の社会生活が形式を有し、人間の一切の行動が定型化されること」を意味するとして、社会生活・文化生活のあらゆる領域における様式化と儀礼化（武士の行儀作法の法令化、家元制度、「礼と格式」の規制の裏面等々）について詳述した後という（『講義録』⑥162ff. 178ff.）。

「日本の維新以後の近代化の歴史は、江戸時代が営々として築き、蓄積してきた社会生活と文化生活における一切の「型」が、西欧化の波濤によって砂のように崩れてゆく一方的なプロセスであつたともいえる。「文明開化は定型化された行動様式を崩したかわりに、新しい社会と文化の型を精神の内側から創出することにはついに成功しなかった。古い型の解体から生じた混沌は、社会生活と文化活動における型の生長によつてではなくて、天皇制という国家体制のワクをはめることで收拾されたのである。」

かくしてここでもまた、「一見整然とした国家体制の内面にはいたるところに野放しのアナーキー、社会的・倫理的だけでなく、文化的アナーキーがとうとうと浸潤して」いった病理現象が指摘される。

そしてやはり「大衆化」の要素が登場する。ことに日本の近代化の混乱の縮図である東京では明治末期からの先進資本主義国よりもはなはだしい大衆化現象が進行した（p.『集』④45ff.）。山の手と下町の区別の崩壊、繁華街＝色町の拡散、駅前や国電の「あやしげな看板や週刊誌の広告」を子供が見ているという状況、服装の混乱、日本語の混乱（外国語をこちゃまぜ

にした広告文（「バカンス・セールのアルバイト」）や擬音の氾濫^⑩等々。さらに、例によつてダブル・イメージによる「圧力鍋の蓋」が除かれた後の混沌。——「戦後の精神的「混乱」と人間行動の型の喪失は、実は維新の文明化以後の継続現象であつて、ただそのアナーキーを隠蔽していた天皇制国家体制およびそのイデオロギーが神通力を失つたために、一挙に爆発してしまつたもの」であつた。

以上、要するに、江戸時代における社会のおよび文化的な「型」の存在、幕末維新の欧化によるその「型」の崩壊、天皇制国家の強制によるその彌縫、それにもかかわらず進行する「大衆化」による文化的アナーキーの瀰漫、そして敗戦による社会的、文化的アナーキー状況の本格的噴出ということであり、基本線は以前とほとんど変わらない。ここで江戸時代の「型」は、「秩序価値」の優位下のまさに「古い型」に属しており、その実質的内容（様式化と儀礼化）のゆえに評価されるわけではない。むしろ、江戸時代の「型」は依然としてネガティブに描かれていた。それゆえたとえば、江戸時代において社会生活・行動様式が峻厳に規律されながら同時に「人情自然の世界」が肯定されたこと、つまり「外面と内面の二重性」、「建前としての峻厳な規範と免れて恥じなきアモラルな「自由」が共存していたことが指摘される（『講義録』⑥170ff.）。これは、すでに見たように、「他律的拘束」としての儒教的規範と「非合理的感性」の並存として捉えられていたもの（古くは「自然と作為」論文（一九四一年）で「徂徠の春台的な規範の外面化」＝「内と外との、私的內面性と公的制度との分離」として描いた際の発想（前

節(a)註(6)参照)の延長線上にあった。しかしその一方、明治以降あるいは敗戦以後のアナキー・混沌の「型なし社会」との対比において江戸社会は「型の社会」として評価されている。問題はその評価の意味であるが、この点は後回しにしよう。続いて重要な発言が登場するからだ。

右の叙述の最後に丸山はいう(『講義録』⑥18)。

「形式とか型とかは、今日ではそれ自体悪い意味を帯びて用いられる。形式的とは形骸的と同義であり、「型にはまった」行動は嘲笑され、「型破り」は喝采される。しかし、formとは元来 *ground* に形を与え、秩序づけるものである。形づくることと形とは、同義または同根である。一切の型を欠いた行動とは恣意の乱舞を意味する。その意味で人間と禽獣の区別は礼を知るか否かにある。人間とは礼的動物であるという江戸時代の儒者の定義のなかには、その重大な歴史的制約をもこえて、一片の真実がある。それはたんに道德の問題でなく、文化一般の問題である。文化は混沌を形式にまで整序するところに成り立つからである。その意味で「文化」は、あそびの精神と関係がある。形式や型をそれ自身としてエンジョイするところに文化生活がはじまる。しつけとは型への訓練である。学問のしつけとは学問の型へ訓練することである。大学はそういうしつけの道場である。芸術も同様だ。[中略]日本の思考における支配的傾向からいえば、江戸時代はむしろ例外的に型と形式の意味が重視された社会といえる。」

ここでいわれているのは、第一に「型」や「形式」には「悪い意味」と——この表現に即して言えば——「良い意味」が

あること、第二に「良い意味」の一つは「恣意の乱舞」の抑制にあること(その例は儒者の「礼的動物」、第三にもう一つの「良い意味」は「あそび」としての文化の基底にある「しつけ」にあること、この三つである。だが、これだけでは丸山がなぜ「型」や「形式」の意義を強調したのかということはまだ判然としない。

- (1) これは、意味はずれるけれども、丸山自身の言葉を使えば「墮落史観」(『回顧談』下233216)といってもよい。
- (2) 前近代社会の「ベルゾーン」との結合という定式は、「肉体文学から肉体政治まで」(一九四九年)にも見られる。そこでは東洋の政治思想に典型的に見られる「人間と人間の直接的感覚的な関係」を問題とする「前近代的なベルソナリズム」についてこう論じている。前近代的な「ベルソナリズム」においては、道德や社会規範は「既知の関係」でのみ通用するが、この既知の関係における「義理堅さ」が未知の関係における「破廉恥的なふまい」と共存しており、人間関係は伝統により聖化された權威に依存している。このような伝統社会では、支配者は行住坐臥すべてにおいて儀礼と慣習に縛られているが、その場合人間関係は客観化されない。法と習俗は未分離で慣習法が優位する。人間と人間は直接「水いらずのつきあい」をしているかに見えるが、実は抑圧と暴力が伝統化されていて意識されないだけである。それに対して近代社会では、「未知の人間相互の間」で無数のコミュニケーションが行われるようになり、もはや既知の関係が前提とならず、客観的な組織やルールが支配しており、その意味で「近代化」とは「人間関係の非人格化の過程」である(『集』④282)。この前近代社会の「既知の関係」と近代社会の「未知の関係」の対置は「であること」と「する

こと」の対概念に結晶化することになる。

- (3) 丸山は『回顧談』で、「いまでも」儒教には、自然法的なものあっても「自然権」という考え方はないとしている（『回顧談』上360）。

- (4) なお、「はじめ」論の人間類型論の重心が自律的規範の形成主体に移動したのは、日本政治の「精神的気候」の測定のために、「非政治的な生活領域」における思考「行動様式」を観察対象とするという発想（現代政治の思想と行動第一部 追記および補注）（一九五六年）『集』②361f）と関わっているかもしれない。それは「思想のあり方について」（一九五七年）や「である」ことと「する」こと（一九五九年）にも看取することができる。

- (5) 丸山は鶴見との対談で『日本政治思想史研究』を書いた時代とは「ちょうど百八十度変わった視点から江戸時代を見直している」（『座談』⑤120）と述べている。

- (6) このような認識では、福澤に倣って「士魂商才」を唱えた新渡戸『内観外望』（一九三三年）『全集』⑥83c）と違って、「サムライ」は人間像として消極的意味しか与えられないし、まして新渡戸の「武士道の平民化」（『平民道』一九〇四年）『全集』⑥23・『平民道』（一九一九年）『全集』（4339f）のような発想は出てきそうにない。

- (7) 丸山は一九八五年の家永三郎宛書簡で、町人の歴史的位置づけについて旧説を改めようとは思わないと語っている（前述第二章第二節(a)註(2)）。

- (8) なお、これは、中江兆民の三酔人の「その後」についての類型化（『集』⑧204f）と部分的に対応している。

- (9) この場合、鎌倉時代の内面的規範意識はポジティブに理解されている。したがって、①鎌倉→室町、②江戸→維新、③戦前→戦後の三パターンのうち、②の場合、最初は③型であったの

が、後にある程度まで①型として理解されたことになる。

- (10) 「バカンス・セールのアルバイト」は実際にあった広告文ではなく、丸山の創作であった（『日本の思想と文化の諸問題』（一九八一年）『話文集』③93。擬音語の頻出もまた「型なし社会」の一例であった（『座談』⑥214）。ちなみに、丸山がしきりに使った「ズルズルベッタリ」という表現（たとえば『集』③320・『集』④109・『集』⑤138・143・235・249・251・『集』⑤82・195）は、擬音語よりも擬態語に近いように思われる（少なくとも「ベッタリ」はそうであろう）。もともと「ズルズルベッタリ」の使用は、「福本イズム」で知られるマルクス主義者・福本和夫の用語から強い印象を受けたからではないかと思われる。

- 丸山はたとえば、「福本イズムは、『結合の前の分離』の原則を説いて「ズルズルベッタリ」つまり「特殊な人的結合を情性的に続けること」を激しく斥けた（「……」（松沢訳「個人析出のさまざまなパターン」『集』⑨408）とか、福本は、「一切の折衷主義やズルズルベッタリ」の妥協から訣別して、厳格な理論と世界観で労働者階級を武装させることがまず先行すべきである」と主張しました」（『近代日本の知識人』『集』⑩252）としているが、これは、福本が「政治的闘争は、氏（山川均）」にありては、畢竟単に、経済的闘争のズルズルベッタリな延長でもあり総合でもあらうとする」とか、「従つてまた氏の政党組織のズルズルベッタリな延長であり（「……」）とか、「氏は、組合主義的政治行動と社会主義的政治闘争とをズルズルベッタリに考へられている」としている（北條一雄「福本和夫」『山川氏の方向転換論の転換より始めざるべからず（一）（「マルクス主義」④）』（一九二六年）1635）のを受けたところであろう。

- (11) これは、統治者は、「エゴイズム」と「忠君愛国・滅私奉公」の——後者が内面化されないがゆえに可能となった——「使い分け」を巧妙に利用して表面の秩序を維持するという分析視

角(「日本における危機的特性」(一九五九年)『座』③183:
 ④「超国家主義の論理と心理」(一九四六年)『集』③25:「日
 本における自由意識の形成と特質」(一九四七年)『集』③188)
 と関連する。

(b) 秩序と形式

(α) 全共闘と「六〇年安保」

荻部直(『丸山眞男』186)は、明治維新以来しだいに深刻さ
 を増していった「形式の喪失」という丸山の観点が学生時代か
 ら愛読していたゲオルク・ジンメル(1864-1938)の『現代文化の軋轢』(一九
 一八年)からきていると指摘している。たしかに、丸山は学生
 時代の緑会懸賞論文(一九三六年)で、社会的動揺期には文化
 の自律性が失われ、その基礎が神秘的な存在や生命力に求めら
 れると論じた際に、註で、「ジンメルはかかる現象『動乱期には
 文化体系の自律性が失われて神秘的な存在や生命力に究極の基礎
 を求めようとする傾向』を生命の形式に対する反逆という公式
 で説明している」と記し、典拠として G. Simmel, Der Konflikt
 der modernen Kultur, 1921 を挙げている(『集』①24, 25)。これ
 は「合理主義的」な「近代的思惟様式」に対して批判的な立場
 をとりながら(それは新カント派の二元論の批判と繋がってい
 た(前述第二章第四節(b)参照)、返す刃でその合理性(ウェーバ
 ーの用語でいえばこれは「形式合理性」にあたる)を突き崩そ
 うとする非合理主義的潮流がファシズムに至る危険性を指摘し
 たものである。その意味では、近代批判の立場から「生命」の
 立場に理解を示しつつ、なお近代合理性にも一定の意義を認め

ようとしたのである。ついで、戦後の「肉体文学から肉体政治
 まで」(一九四九年)では、ジンメルが「近代文化の軋轢」で、
 「歴史の過渡期にはいつも生が自己を盛り切れなくなった形式
 を捨てヨリ適合した形式をつくり出すのだが、現代は「生」が
 古い形式に甘んじなくなっただけでなく、凡そ形式一般に反逆
 して自己を直接無媒介に表出する時代で、そこに最も深刻な現
 代の危機がある」といつているとして、ナチの形式憎悪につい
 て語っている(『集』④283f.)が、ブルジョワ的思考様式として
 の近代合理性批判は見られない。講演「ヨーロッパと日本」(一
 九四九年)では、ジンメルの Konflikt der modernen Kultur (近
 代文化の危機)に依拠して、「生(Leben)」は「形式(Form)」
 に客観化されるが、前者の要求が後者を破って新しい「生」を
 創造してゆき(これはマルクスのいう生産力と生産関係の矛盾
 と相応する)、第一次大戦以後になると、「生」はいつさいの「形
 式」を否定するに至り、そこからファシズムへの道が開かれた
 としている(『集』別集③347ff.)。

これ以後、管見の限りでは、公刊された著作中にジンメルの
 「生」と「形式」の引証は見出せないが、六六年度講義の形式
 論は、内容から見て明らかにジンメルの主張を敷衍したもので
 ある。だが、さらにその三年後にジンメルが登場する。『回顧
 談』によれば、丸山はいわゆる「東大紛争」の際に教室で全共
 闘学生につかまった時(一九六九年二月)、「形式的なことに拘
 泥する」と学生に批判されたのを受けて、「文化ということに拘
 ですよ」と反論したが、当時法学部生であった渡辺(浩)と宮
 村(治雄)からこの発言の意味について聞かれてこう説明した。

あれはジンメル『現代文化における葛藤』に示唆を受けたものである。ジンメルによれば、「文化の変革期には必ず生と形式との間の矛盾が起きる。いままでの形式は、新しい文化を盛りきれなくなる。そこで古い形式をこわして、新しい形式をたてる。ところが現代文化の危機は、新しい形式を求めるのではなくて、一切の形式を離脱して生命の欲求だけを叶えようとする」⁽³⁾と。さらに、「制度」も同じことであり、それについては講義で、「何のために制度があるか。制度の反対概念はハブニングである。君たちのやっていることはハブニングの連続じゃないか」と批判したという(『回顧録』下巻)。「制度」については別の機会にも同じ内容のことを語ったうえで「制度というのは人間の恣意を、恣なる意志をコントロールする、制約する意味を持つんです」としている(『方法論・思想史・ファシズム』(一九八五年)『語文集』⁽³⁾380)。「丸山眞男先生を囲む会」(上)(一九九三年)『手帖』⁽⁴⁾22)。

ここで示された論理は、「生」の横溢と「形式」の唾棄、そこから生じるファシズムの危険性という戦前からの主張と基本的に変わりはない。というよりも、ファシズム再来の危機がほとんどなくなった段階において、「形式」ないし「制度」の敵は「恣意」一般に変換されたようである。六六年度講義にもはっきり「恣意の乱舞」が形式の対極に置かれていた。また、同じ事件(学生の「追及集会」)に関して『春曙帖』(一九六一年以降の雑誌)ではこういつている。全共闘学生の、「形式」よりも「内容」の方を価値として重視する考え方(「内容主義」)は「伝統的」なものであり、彼らは、手続や形式が欠けた時、「恣意の

乱舞」、リンチの日常化が起こるという「常識」を知らない。こういうことを強調するのは、「人を見て法を説け」という「教育方法」を想起するからだ。もし「西欧だったら、いな、たとえば『型』があのように社会生活に意味をもった江戸社会だったら、むしろ私は逆に、「形式を大胆に破れ」、「型を突破せよ」と言ったかもしれない。」なお、すでに六八年一月の記述に、「制度」もまた個人や集団の「恣意の乱舞をコントロールする」とある(『対話』196f. 217)。

「人を見て法を説け」というのは、ここでは「教育方法」として語られているが、一般化するならば、語りかける相手を意識した一種の説得の論理(「民主主義の原理を貫くために」(一九六五年)『座談』⁽⁵⁾188)であり、それは、「関連的、文脈的に理解した「政治的な判断」(「思想と政治」(一九五七年)『集』⁽⁶⁾44)、責任倫理を伴った状況判断、あるいは福澤的な状況の論理と重なる。ここでは状況は「西欧」であり、「江戸社会」であり、現代社会(全共闘学生)である。いいかえると、「型」や「形式」、あるいは「制度」は絶対的な価値を有するものではなく、むしろ「状況」(時代、場所、人)によってその是非を判断しなければならぬということである。この姿勢は、六六年度講義で「悪い意味」を意識しつつ、「良い意味」の「形式」の意義を語ったことに通じている。⁽⁸⁾

さて、全共闘学生の場合は「教育」的配慮があったとして、講義において丸山は具体的に如何なる意味で——あるいはどのような「状況」を念頭に置いて——「良い意味」の形式・型を強調したのであろうか。「form」とは元来 chaos に形を与え、

秩序づけるものである」という言葉から推測されるように、形式、型、制度は「秩序」と不可分の関係にある。そこで、さしあたり丸山の「秩序」評価がどのような機会に出てきたか、いくつかの例について見てみることにしよう。

丸山は「六〇年安保」の際に、「秩序とは我々の自主的な意識によって保たれるもの」だとして、六月一日の反安保集会で混乱が起こらなかったことを、この意味の秩序として捉え、民衆の間に「自発的に秩序を守って行こうという気持ち」がなければ、取締りをどれほどたくさん作っても無駄であって、イギリスの法律が大部分慣習法であるのは、民衆自身が自分の手で秩序を守っていく気持ちが強ければ法は必要ないということを示していると語っている(「六〇年安保への私見」(一九六〇年)『話文集』OTF/『明星学園講演会速記録』集別集②285)。無論、今日の日本がもはやこの点で問題がないというわけではない。丸山は、戦前に治安維持法が厳しかったにもかかわらず、「我々の公共道徳にどれだけの秩序感があったかは甚だ疑問」であり、群衆の間に「横の秩序をつくって行く」という慣習が育たなかったことを認め、「そういう気持ちを育てて行くこと——自らの力で集団の秩序を守って行くという教育」がたいせつになってくると述べている。

「公共道徳」は曖昧な概念であり、現在でも定まった理解があるとはいえない。丸山も何度か「公共道徳」、ないしそのコラリ^①としての「社会道徳」に言及しているけれども、その意味は、たとえば前近代社会における道徳は、儒教道徳の五倫に典型的なように、身分に拘束された「縦」の関係を規制する「二

ある」モラル」であり、そこには近代社会の「横」の関係に関わる「赤の他人同士の道徳」としての「いわゆる公共道徳、パブリックな道徳」が存在しなかったとしている(「である」ことと「する」こと)(一九五九年)『集』②28、40C:f:『概略』を読む(一九八六年)『集』②25)。ように、近代社会における、「赤の他人同士」(つまり家庭外)の平等な個人間の道徳・作法を念頭に置いたものであった。ところが、右の発言でもっと踏み込んで、「公共道徳」の具体的な中身、すなわち自発的な「秩序維持」の意識という解釈を示している。丸山は、カント^②「ヘーゲルの図式に則って、如何なる道徳も内面的規範意識によって裏打ちされていなければならないと考えた。近代市民の規範意識は自律的でなければならないことである。したがって、公共道徳の規範もまた当然、自発的に遵守されなければならない。治安維持法を引き合いに出しているのは、例によって、上からの強制では規範意識は醸成されないという見解によるものであるが、いずれにせよ公共道徳の自発的遵守の意識を育成すること(換言すれば「しつけ」=社会教育の必要性)は一九六〇年の丸山にとってもいまだ課題であった。

同じころに丸山は、やはりデモの内部秩序が保持されたことを参加者のセルフ・コントロールの意識の高さとして評価している(「議会制民主主義のゆくえ」(一九六〇年「座談」④28)が、同時にこうもいつている。日本の「近代化」では、「異なったカルチュア」の上に西欧の制度が上から移植された結果、戦後の民主化の制度の建前とその制度を動かす人間の行動様式との間に食い違いが生じ(「浪花節的仁義や部落共同体的な団結」が民

主的な討議・決定の衣をまとっている）、そこから法や制度は「レディメイドのおしきせ」と考えられる。戦後の教育を受けた世代はこの点で比較的デモクラティックな行動様式が育っているけれども、他方では「戦前によかれあしかれあった統一的なカルチュアが崩壊して、社会的なCOMMON・センスが定着していないために、そういう若い世代の行動様式が必ずしもルール意識に結晶して行かない」というのである(岡法『日本人の倫理観』(一九五九年『集』別集②34)。

後段はやはり「しつけ」の欠如という観点と重なるが、それは後の一九六六年の座談で「個人がなすべきこと、なすべからざること」について話した際に、満員電車内で足を伸ばして坐っている青年について、「岸信介からばくらまでも含めての戦前の世代」が「個人的な狭いサークルでのビヘイビアについて、とにかく何か規範「……」みたい「な」ものを持っている」としたこと(丸山先生を囲んで『座談』④96)と対応している⁽¹⁰⁾。

その一〇年後にも丸山はこう述べている。家族のような小さな社会にはルールがなくてもよいが、ラッシュ・アワーの電車に乗り込む光景に見られるように、社会ではルールがなければ「強い者勝ち」になる。「ルールの感覚」と「自由の感覚」は相關関係があり、「全く赤の他人同士の社会」になればルールを作らなければならず、ルールを作らなければ弱者の自由は守れない、と(『法・政治・人間』(一九七七年『話文集』③33)。

つまり、丸山は、デモや集会でのルールの自発的遵守——戦中期の表現を借りるならば「秩序を単に外的所与として受取る人間」から「秩序に能動的に参与する人間」への転換(福沢に

於ける秩序と人間」(一九四三年『集』②28))——を目の当たりにしていささか慰められつつも、「社会」一般のルールについてはかえって若い世代の危うさを確認する結果になったのである。これはおそらく後に全共闘学生に対して感じたのと同じものである。しかしそれ以前に、丸山が戦後一貫して追求してきた自律的人間の育成という目的こそが決定的な意味をもって「型」の「しつけ」とは「ソシアライゼーション」、つまり「社会教育」による自律的人間の育成のことであり、それは自発的結社により行われるべきものであった。それゆえ、「型」＝「形式」論は自発的結社を拠点とした(文化から政治へ)という構想と連続性をもっていたのである。別言すれば、丸山にとって敗戦後の道德的「アナキー」を克服するという課題(それは同時に「近代社会」を構築し、「近代人」を養成することでもある)は、六〇年安保その他の機会に「秩序」のルールの自発的順守という形で意識されており、ここに「秩序」、「型」、「形式」の意義を強調する一つの「実質的」な契機があった。

しかし、この「実質的」な秩序評価は、「良い意味」と「悪い意味」の両面を自覚した「状況的」な形式評価と同じ次元にあったのではない。

丸山は、左翼と右翼の違いは、「自由」と「権威」、「平等」と「差別」、「博愛(インターナショナリズム)」と「国家的な栄光」という価値観、要するにセオドール・ルーズベルトのいう「正義」と「秩序」という価値観の違いにあるといっている(『現代日本の政治と教育』(一九六〇年『座談』④39)から、「秩序」よりも「正義」を優位に置いたと想像される。だが、丸山は一辺

倒に「正義」を「秩序」の上に置いたわけではない。丸山は南原繁の政治哲学から「正義」の価値を学んだが、南原と違って、政治にとって「正義」と「秩序」の両方が必要だとみなした(第二章第四節^(c))。したがって、たとえば一九六四年度講義では、一般的に、政治的価値は特殊集団を基礎としているから、particularismとしての秩序価値を必然的にもつけれども、正義価値(カントの「たとえ世界は滅んでも、正義は行われるべし」という理念)も政治的価値の重要な構成要素であり、「政治的リアリズムは、正義価値と秩序価値のバランスの上に成り立っている」としながら、江戸時代を真理価値と正義価値に対する秩序価値の決定的優位の社会と見ており(『講義録』④282)、六六年度講義でも「秩序価値の優位」をもつば批判的な目で捉えている(『講義録』⑤183)。つまり、政治にとって「正義」と「秩序」は二つながらに必要だが、「秩序」の一面的優越、「正義」なき「秩序」は認められない、というわけだ。

とはいえ、丸山は「秩序」観念そのものに二つの性質を認めた。一九六七年度講義で丸山は、儒教の「秩序」観について批判的にこう説明している。儒教的秩序観は「正義」に基づいた絶対的良心倫理を含まないだけでなく、人間の上下関係や親疎関係を機軸としたものである。そこでは、「普遍的な平等と友愛理念を基礎として、他者との間に関係をとりむすぶ」とか、自他の利害の対立ないし不一致を社会の出発点とし、そうした特殊利害の間の抗争・妥協・調整のプロセスを通じて、「自発的に、いわば下から共同利害が形成されてゆく」秩序形成観がはじめから視野の外にあった。つまり、儒教政治思想の問題は秩

・序・の・過・度・の・重・視・で・は・な・く・、「秩序そのものの考え方」にあり、そのため儒教思想は保守主義としても普遍性をもたず、倫理思想としても、家族・宗教、村落共同体を超えた広範な社会関係が形成されて、それを規律する「公共倫理」がますます必要となっていくのに従って、普遍的倫理としての難点を顕わにしていゆかざるを得ない。林羅山以下の儒者において「君父の階層的秩序が秩序一般と等視されるのは、経験的現世をこえた一切の超越者を否定した particularism の論理の必然的帰結である」と(『講義録』⑦219f.)。

ここでは、儒教道徳の欠陥を正義価値に対する秩序価値の優位に見て、それに対して両価値のバランスのとれた「リアリズム」を対置するのではなく、儒教道徳の秩序観念そのものの(「秩序」の「実質的」内容)を問題視し、それに対してもう一つの積極的な(丸山にとって望ましい)秩序観念を突きつけるのである。それはすなわち、「平等」と「友愛」の理念に基づく「赤の他人同士」(近代社会)の「下から」の自発的な秩序形成である。他人同士(近代社会)の「下から」の自発的な秩序形成であるが、自発的な秩序形成は、「自主的組織」によるモラルの形成、つまり西洋市民社会の「社会教育」に繋がる。これはすでに一九六〇年度の政治学講義で紹介されていた。また、特殊利害紛争の対立を「下から」調整して共同利害を形成するというのは、議会主義のことかと思われるが、同時に「六〇年安保への私見(一九六〇年)」でいったように、イギリスの慣習法的形式形成が念頭にあったのかもしれない。

要するに、「正義」を無視した「秩序」の優位ではなく、「秩

序」の中身、「下から」の秩序ないし「横の秩序」の觀念の欠如が問題なのである。前者への批判は、「政治的リアリズム」の言葉に見られるように、「秩序」を一辺倒に重視する見方に対して「正義」の重要性を説く「状況的」論理であるのに対して、後者の観点は西洋民主主義ないし西洋市民社会の、いわば「正義」と合体した「秩序」を前面に押し出した「実質的」論理である。たしかに、この二つのレベルは交錯する部分を抱えており、厳密に区別するのは困難であるが、い多少し例を探ってみよう。

(β) 二つの動機

一九六一年の座談で丸山は、「形式的」と「形骸的」を混同して、それを消極的に評価する「内容主義」に対して、形式や手続は人間関係の「偶然的な恣意」を排除するところに本質的な意味があるのに、「内容主義」をとるとどうしても否定の対象を排除し、結果的に「恣意」が横行することになると述べており（現代における革命の論理『座談』④16）、六五年の座談「民主主義の原理を貫くために」でもまったく同じことをいっている（『座談』⑥117）。この延長線上に全共闘学生に対する発言がある。無論、具体的文脈は異なる。六一年の場合は、安保闘争におけるいわゆるトロツキストによるスターリニズム批判の中に、「形式的民主主義」や「ブルジョワ民主主義の形式主義」を否定する「内容主義」を見出したものであり、六五年の座談では、新日本文学会の運営についての議論で、それが形式的民主主義に則って行われるなら結構なことであるが、形式的手続きを無視すると「恣意」や「暴力」による決定が横行すると論じ

たものである。ここでさらに丸山は、「明白なルール」による決定は「秩序的な決定」であり、そうでない場合は「恣意が乱舞する無秩序的な決定」だとし、やはりスターリニズムとそれへの反対を「内容主義」の典型例として挙げている（『座談』⑥28）。『春曙帖』でも学生の「内容主義」を批判しているが、次項で見るように、「内容主義」とは、端的にいえば、「イデオロギー優位」の姿勢を意味する。ここではそれに「形式民主主義」を対置するのである。この論理は型・形式についての「状況的」判断に属する。丸山は「思想と政治」（一九五七年）で、「法治国の国民である以上は、法に従わなければならない」という命題は、誰に対して、何を狙っているのかを理解しなければ、「イエスともノーともいわれない」といっている（『集』④24）。これは、「関連的、文脈的」に理解した「政治的判断」の一例であり、状況的判断である。

ところが、六五年の座談「民主主義の原理を貫くために」で丸山はさらに言葉継いで、日本における「ルール感覚のなさ」の歴史的原因を、官僚制的法觀念（律令以来徳川幕藩体制まで続いた日本の官僚制の伝統とドイツ的な法治主義^⑮）と「共同体的な人間関係」（「暗黙の一致」による決定）との癒着に見て、法といえば刑法を連想させるドイツの法治主義に対して、「横」に関する民法を中心に法を考えるアメリカ的な法感覚を対置し（『座談』⑥119）、別の場所では、支配者＝権力に対する服従をベースにした「日本帝國的な法治主義」と権力をチェックする「ルール・オブ・ロー」を対比している（「安保闘争の教訓と今後の大衆闘争」（一九六〇年）『集』②38）。日本＝ドイツ型法治

主義と近代市民法の法治主義の対立図式は六五年度講義でも触れている。日本古来の法観念は上から宣布される「のり」であり、刑法と行政法規を典型としており、明治以後それがドイツ法の観念と結びついて「法秩序完全性」のドグマが支配的となり、紛争を秩序の攪乱要素と見る「官僚的合理主義」ができたが、「市民法」の精神は民事法と訴訟法・裁判法規を典型とし、紛争解決を権利侵害と回復として見るものである、と(『講義録』⑥120:4『自由』186)。後者は部分的にイギリス的法形成に対する評価と重なる。後の表現によれば、「伝統的な東アジアの法律観は、支配者が人民に対して命令する」というものだが、法というものは、英米法に見られるように、平等社会の紛争解決の道具であり、法は自由の保障のためにあるというのは英米では「常識」であった(「戦争観の変化と東アジアの近代化」(一九八八年)『話文集』④112)。

丸山の立場からすれば、ドイツ＝日本流の「法秩序」とアングロサクソン流の「法秩序」は、「状況」によって是非を判断する対象ではなく、どのような状況下にあっても是非は覆らない。先の表現をもう一度使うならば、後者だけが「正義」と合体した法秩序なのである。換言すれば、二つの「法秩序」は「である」「モラル」と「赤の他人同士」の「する」「モラル」との関係に対応していた。断るまでもないことであるが、丸山は「開かれた社会の新たな定型性」(「開国」(一九五九年)『集』⑧⑨)を、つまり「新しい形式」を求めたのであって、過去の(たとえば江戸時代の)古い型の再来を願ったわけではない。元々、近代的＝民主的な独立の精神にとって、「他人のつくった型」に入り

込むのではなくて、「自分で自分の思考の型」を作っていくことこそが第一義である(「対話」②③以上、過去の社会的な「型」をそのまま現代に蘇らせるわけにはいかない。一九六八年になつてもなお丸山は前近代社会を「型にはまった社会」、近代社会を「赤の他人との交際」の支配的な社会として特徴づけていた(「福澤論吉」(一九六八年)『話文集』続⑧22／『集』別集⑧(33))から、追求すべきはいわば近代社会における交際の「型」であった。

つまり、同じように「秩序」といい「形式」といい、「型」といつても、レベルの異なった議論があり、一方では西欧市民社会型のモデルに即して是非の判断を下し、他方ではまさに形式的に「形式」や「型」の意義を認める状況的判断を示して見せたのである。

それゆえ、丸山が一九五九年の「けじめ」論における江戸時代の「内部からの規準」の評価を嚆矢として、一九六〇年代を通して「型」、「形式」、「制度」、「秩序」に言及したことは、おおむね二つの動機によって説明することができる。

一つは、天皇制の崩壊後の道徳的混乱を克服し「近代化」を達成するための、自発的結社＝「社会教育」を媒介とした自律道徳の形成であり、それは「赤の他人同士」の公共道徳を日本に根づかせようとするものであった。そしてこれはまた同時に、留まることを知らない「大衆化」に対する処方箋でもあった。鶴見俊輔との対談で丸山は、明治以来の「国民道徳論」に現代の「期待される人間像」(一九六八年)を重ね合わせて、それを大衆社会化の進行に抗おうとする試みと捉え、「大衆社会という

のはひとくちに言えば、型なし社会ということでしょう」(『座談』③12)と述べているが、丸山自身の「型」論についても同じことがいえる。もう一つの動機は、「形式」や「秩序」を蛇蝎のように嫌う(とくにいわゆる新左翼系の運動に見られる「内容主義」の跋扈という「状況」に直面して、時と場合によっては「悪い意味」も含み得る「形式」や「秩序」の意義を強調するところ)にあった。しかも、「型」の評価が徳川時代の規範意識の新しい位置づけとして出現したことを考慮に入れるならば、これは思想的な方法との関わりから理解することができる。

丸山は一九六六年度講義で、ジンメル的な定式(秩序化とは「混沌を形式にまで整序すること」、『formとは元来 chaos に形を与え、秩序づけるものである』)に基づいて、「型」、「形式」の意義を認めながら、他方ではその硬直化も指摘した。「型がステイックに固定化され、混沌からの形成という意味が見失われると、それは悪しき停滞的な形式」となり、江戸時代の場合も、最初戦国的混沌を型にまで組織化したのだが、その原初がいつしか型それ自体の自己目的となったところに、「型のステレオタイプ化の因」があった、と(『講義録』⑤188)。「型」そのものは「善」でもなければ「悪」でもなかった。だからこそ丸山は、江戸時代は社会と文化における「型」の意味と無意味をともにわれわれに教えている(『同』)と語ったのである。儒教的な「礼」についても、丸山は六六年度講義で、禽獣と人間の差異を表す「礼」を強調する儒者の定義「人間とは礼的動物である」に一片の真実があるとしたが、六七年度講義の末尾では、儒者の言説の陳腐化や権威主義的志向を指摘することは容易だが、

しかし儒者は「礼」によって人間と他の禽獣との区別を行い、その差別にこそ、「人間の尊厳という理念がかかっていた」と述べている(『講義録』⑤386)。「礼」＝形式のマイナス面(様式化、儀礼化、定型化)を知悉しつつ、そこに普遍的ヒューマニズムを見出そうとしたものであり、一種の政治的リアリズムである。

こうした、歴史的な形象ないし觀念の両義性の指摘は、丸山が一九五〇年代末以降に思想史について新しい方向を打ち出したことと関わっているように見える。「アンビヴァレントな可能性」や「読みかえ」という方法は、「反動的」なものの中に「革命的」な契機を、服従の教説の中に反逆の契機を、諦観のなかに能動的契機を見出そうとするものである。丸山はそうした方法によって従来マイナスの価値として捉えられていたものにプラスの面を見出そうとした。逆に儒教や武士道についても、もっぱら積極的に評価するのではなく、そのマイナス面も指摘することを忘れなかった。だが、「アンビヴァレントな可能性」という方法は、「過去の思想の中の何をわれわれの伝統として定着させるべきか」という問い(『集』⑤95)に基づくものであって、それを直ちに、江戸時代の「型」、「形式」、ないし「秩序」の両義性の指摘と同じ次元で捉えることはできない(『山荊部』丸山眞男200)。しかし、丸山が現代において「型」、「形式」の重要性を認識すべきだと考えていたのだとすれば、従来ほとんど消極的にしか位置づけられなかった江戸時代の「型」や「形式」のプラス面を指摘したということではある。それは、右に見たもう一つの動機(自律的道德の形成)によっても説明がつくが、

他面で「状況的」には「学問」そのものに関わっていた。六六年度講義では、道徳の型よりも「文化」の型に対する関心が前面に出てきており、鶴見との対談でも学問、剣道、遊女、商家の例を引き、「型を磨き洗練すること、全体の文化体系をあれほどに完成した社会というのは、江戸時代以外にはない」と述べていた(『座談』⑦120f.)。

(1) 丸山は、「ジンメルは僕の最も尊敬する思想家です。[中略]僕らの精神史から言うと、僕は本当に傾倒しましたね」と一般的に語っている(「リッターリッヒカイトをめぐる」(一九八八年)『語文集』③31・『著作ノート』から長野オリンビックまで(一九八八年)『語文集』続③10・『忠誠と反逆』合評会コメント(一九九三年)『語文集』③222)。ちなみに、「福沢諭吉の哲学」(一九四七年)では、「その意味『福澤の主要な命題が条件的認識であり、括弧つきで理解されるべきだ』という意味においては、人生は遊戯であるという命題は彼の付けた最大の括弧であるということが出来る。遊戯とはジンメルも述べている様に人間活動からそのあらゆる実体性を捨象して之を形式化するところに成り立つところの、最も純粹な意味でのフィクションである」としつつ(典拠はSimmel, Grundfrage der Soziologie 1917の“Geselligkeit”の章)『集』③200, 204)。このジンメルの引用は、「文化」は「あそび」の精神と関係がある。形式や型をそれ自身としてエンジョイするところに文化生活がはじまる」という六六年度講義の一句と響き合っているように見えるが、重点は「遊び」よりも「フィクション」の方にあると思われる。ここでは福澤の『福翁百話』(一八九七年)の「人生戯」論ないし「人間蛆虫」論が「条件的認識」であるというために、ジンメルを援用したにすぎない。ついでにいうと、丸

山はこの論文を、「福沢は人生の全体を「恰も」という括弧につつま、是をフィクションに見立てたことによって自ら意識すると否とを問わずヒューマニズムの論理をぎりぎりの限界まで押しつめたのであった」という謎のような一文で結んでいるが、植手通有「解題」集(③32)によると、一八九〇年代の終りごろ丸山はこれが「人間を超えた存在を信じる立場から、福沢の人間主義を批判したものだ」と語っていた。また、松沢弘陽「解題」集(③38)・「解説」(丸山眞男「福沢諭吉の哲学」岩波文庫、二〇〇一年)③38)は、これが福沢における「神も自然も借りない」、全くの人間の営みとしての「ヒューマニズム」——人間中心主義——に対する疑いと批判」を示唆しており、「福沢のこのような「ヒューマニズム」と宗教観こそは、丸山が福沢について最も批判する問題点であった」と捉え、傍証として丸山が「福沢諭吉の哲学」執筆に際して波多野精一「『宗教哲学』を座右に置き、それに拠って書いたという事実や、W・ジェイムズに依拠した、「タフマインディッド」——福澤、「デンダーマインディッド」——丸山という枠組」集(③186)・『座談』①36)を挙げている。いずれも、丸山における「神」ないし「宗教」の存在意義を認める立場を示そうとするものである。これは(松沢「解説」も指摘するように)、同じころの座談「新学問論」(一九四七年)で丸山がドストエフスキーの『悪霊』を引いて、「人間がすなわち神」という発想の危険性を指摘し、ヒューマニズムに疑義を呈しているところ(『座談』①59, 60)からも納得がいく。そこからすれば、「人間を超えた存在を信じる立場」が丸山の思想にとって如何なる意味をもっていたのかということがきわめて重要であるということになる(本稿でもそこまで踏み込まないものの、「心情倫理」や神ないし普遍的なものへの被縛の観念について指摘した)。なお、丸山は「福沢諭吉の人と思想」(一九九五年)(元の発言は一九七一年)で、「福沢諭

吉の哲学」では「人生とは畢竟、遊戯なのだ、戯れなのだというのが、彼のぎりぎりの人生哲学だ」と述べたが、それは「人生は一つの芝居であるという命題」に密接に関連しており、「惑溺からの解放」を突き詰めれば人生は戯れであるという命題に行きつくことになるとし、また、人生を戯れというのは「虚構、フィクション」であり、そこから大節に臨んでも動揺しないでいられるということになり、それをポジティブにいえば、「決断」という活発な精神活動の秘訣だということになると解説し、そこに「彼の解釈した一種の仏教哲学的な考え方」を見出している(『集』③334)。表現はやや異なるが、だいたい同じことをいっているように見えてよからう。ただし、ここには、「福沢諭吉の哲学」における福澤の宗教観に対する批判的な姿勢(凡そ本来の宗教的体験には無縁)であり、宗教的意義を「プラグマティックな価値」、それも凡俗社会の感化という「実利的観点」から認めたにすぎない(『集』③335)はない。また、「戯れ」「虚構」という規定は同じであるが、「福沢の驚くべく強韌な人間主義」(『集』③186)という見方も示されない。さらに、安東仁兵衛との対談「梅本克己の思い出」(一九七九年)でも、人間蛆虫論に福澤の「オプティミズム」を見出し、「どうせうじ虫のやることで、大したことはないんじゃないか」というところから、スバツとした決断が生まれる。どうせうじ虫と言っておきらめるのではなくて、逆にそういう達観があるから持続的に頑張るということを「福沢諭吉の哲学」で書きたいといっている(『座談』⑧190)。これは「福沢諭吉の哲学」で、自然法則の下に人間社会のすべてを包摂する「黄金社会」が到来するというオプティミズムにもかかわらず、福澤が人間が蛆虫にすぎないという「仏教的な無常感」に近いことをいながら、なお万物の霊として人間が人生を「真面目に勤める」というパラドックスを説いたと説明していた(『集』③191)のと相応する。しか

二四

しここにも「ヒューマニズム」への疑問は出てこない。なお、福澤の「人生戯」論については、丸山とやや違った解釈として西村『福澤諭吉』292頁、参照。

(2) Konfliktは「危機」と訳することができないから、これはおそらく前出のように「軋轢」と(あるいはすぐ後で見えるように「葛藤」と)すべきところを書き誤ったもののように見える。

ただ、「丸山文庫」には「ジンメル、阿閉吉男訳、文化の危機／シユベングラ、加茂儀一訳、人間と技術」三笠書房、一九三八年)が所蔵されており、そこには、「文化の危機」と題する講演と「近代文化の葛藤」が含まれているので、これがいっしょになって「近代文化の危機」となったと解することもできる。

(3) これについては宮村自身が実際に経験したいきさつをヴィヴィッドに描写している。内容はほぼ同じであるが、ただ丸山は学生に取り囲まれた時に「人生は形式です」といったが、四か月後に「丸山自身は学生から「釈放されたすぐあと」といつている」「人生は、そして文化は形式だ」というべきであったと語ったという(ジンメルの書名は「近代文化の葛藤」とされている)(戦後精神の政治学」137頁)。なお、宮村は、緑会懸賞論文のジンメル引用箇所を引き、丸山が決して「近代的思维」の「擁護」を試みたのではないが、「近代的思维の「無力」を予言したたわけでもない」としている。この判断は正当であるが、「形式」、「型」には、以下に見るように、別の地平もある。

(4) ちなみに、マックス・ウェーバーは、法学的形式主義の権化ともいべき概念法学に対する批判者たちに向かって、「形式は恣意の敵であり、自由の双生児である」というR・イエリングの箴言を引いている(西村「ウェーバーと法律学」二)(『岡山大学法学会雑誌』⑨一(一九八五年)85, 100, 106)。丸山の「制度」を「形式」に置き換えれば同じ意味になる。なお、この箴言は、「丸山文庫」[資料番号M06730]の中野敏男「法秩

序形成の社会学とその批判的潜在力——ウェーバー『法社会学』の問題構成と射程——(『思想』七六七号、一九八八年所収)に引かれており、丸山もそこに傍点を打っている。無論、講義での発言はこれよりはるか以前のことである。

- (5) なお、武田清子は、「新渡戸の接木型は、原理(……)を隠した抱擁性の限界というか、あいまいさを同時に持っている。『人を見て法を説く』といった日本の説法で彼は相手の問題意識や関心、経験などに応じて分かりやすく説いているとする(『土着と背教』5)。これは「無原則さ」とも表現されており、消極的な面が強調されている。しかし、私見では、「人を見て法を説く」のは、由来はともかく、内容としてとくに「日本的」というわけではなく、むしろ「説得の論理」として普遍的であり、すでにアリストテレスは話す相手によって弁論術の三種類を挙げていた(戸塚七郎訳『弁論術』(岩波文庫、一九九二年)215)。丸山はこの「日本の説法」を積極的に利用したわけだが、それは福澤と同じ「状況的」論理といってよい。ちなみに、鶴見俊輔は、新渡戸を「状況本位の折衷主義」として、福澤を「主体本位の折衷主義」として特徴づけた(『日本の折衷主義——新渡戸稲造論——』(『近代日本思想史講座』第三巻、筑摩書房、一九六〇年)185)。

- (6) 丸山は古典の意義を説いた際に、「形式がしっかりしているところに初めて形式を打破するということの意味を持つ。元来、形式の力が弱いところで形式を打破するということは、単なるストリップ主義に過ぎない。文化というのは形式ですから、「面倒くさい、脱いじまえ」ということになる、これはストリップになるわけですよ」と語っている(一九五〇年前後の平和問題)(一九七七年『語文集』②280:「概略」を読む)『集』②16。これもまた「人を見て法を説け」と同じ論理であるが、『春曙帖』で、「西欧」であつたら形式の打破を唱えるだろうと

いうのは、西欧において「形式がしっかりしている」と見たからであろう。

- (7) なお、丸山は一九六〇年に、日本では、「制度」や「ルール」と「ドロドロした状況」が対峙しているのではなく、制度が「半状況」で、状況が「半制度的」だとしている(『対話』23)。

- (8) 六六年度講義の「形式」論の引用で省いた箇所で丸山ははっきりと、「学校制度は「制度」としての短所と長所をもっているのである」と述べている。

- (9) また「徂徠学」論文では、江戸時代の儒教道徳では五倫のうち対等者の関係に属するのは朋友だけがあるが、これについて説かれることが最も少なく、その朋友ですら、「朋友の序」として上下関係により律した例があり、「一般公衆の間の倫理は存在しなかったとしていた(『集』②33)／『日本政治思想史研究』2)が、後には、儒教の五倫は「朋友」を除いて上下関係に属するけれども、朋友の信もまた「普遍的友愛」ではなく、具体的な友人関係の信義であり、「朋友を超えた他人(社会)道徳」は想定されていないと説明し(『講義録』④132)、あるいは儒教の五倫のうち「朋友」だけが上下でなく、平等な横の関係であり、これを押し広げて「社会道徳」にしたともいっている(『儒学・近代化・民主主義』(一九八八年『語文集』②216)。なお、前述のように、思想史の方法を論じた際にも、国民道徳論につき、西欧の倫理のうち日本帝国にとって「偏向的」でなく、伝統的教説に欠けているので補う必要のあるような道徳の例として「公共道徳といわれているもの」を挙げている。これも同じ論理であるが、具体的に何を指しているのかはわからない。

- (10) この若者の無作法は丸山のいう「赤の他人同士」の問題であり、「公共道徳」欠如の例である(前述第二章第二節(a)註(5)参照)。これについては他の例も数多くあるが、一例として讀賣新聞編『公德養成之実例 附英人之気風』(文学堂、一九〇三年)

を挙げておこう(内容は省略する)。また、新渡戸稲造は早くから日本人の「車上(汽車で)の無作法」を指摘しており(『帰雁の蘆』(一九〇七年)『全集』⑥44:「世渡りの道」(一九二一年)『全集』⑧87:「乗車の権利」[訓練]なき国民」(一九〇七年)『全集』⑤256f:「Our manners and customs in: Thoughts and Essays. 1969 (original: 1909)『全集』②219/佐藤全弘訳(『全集』②181)」、それを「公德(public morality, public moral)」の欠如として捉えていた(Japan/Some Phases of her Problems and Development. 1970 (original: 1931)『全集』④358/佐藤全弘訳『全集』⑧369: What will American journalists say?, 1929, in: Articles to the Osaka Mainichi. 1987『全集』③269/佐藤全弘訳『全集』③78)。なお、電車内の無作法が公共道德に属することは、座談で対談相手が車内の振舞について「他人の迷惑に気がつかないわけですね」といつている(『座』⑤65)ことから明らかである。ところが、丸山は話を「個人的な狭いサークルでのビヘイビア」に関する規範について述べている。元々、話題は「個人がなすべきこと、なすべからざること」に関わるものであったから、そういったのであろう。なお、岸信介は明治二九(一八九六)年生まれで、三木清より一歳上、丸山より一八歳も年長である。

(11) 丸山は敗戦時(一九四五年九月)に、「日本みたいなデモクラティックな伝統のないところは、社会的階級対立闘争がルールにしたがって行われることが困難で、そのため民族的な統一性が破壊される恐れがある」と考えて、「国民の「情緒的統一のシンボル」としての天皇制に期待するという内容のことをノートに記したという(『日本人の道徳』(一九五二年)『座談』②263)。これは「折たく柴の木(昭和十八年から二十二年までのノート)」に「昭二〇・二〇・二九」の日付で、「我が国デモクラシーの諸問題」と題された一文の中のつぎの箇所を指すものであ

ろう(『回顧談』下9)。「もし天皇から一切の実質的政治参与を取りのぞいた場合、天皇のレーゾン・デートルはどこにあるか。結局それは国民の情緒的結合のシンボルとしてしか考へられない。国民が天皇を媒介として相互に情的に結ばれてあるといふ意識は、国民の政治的分裂が国民的統一の破壊に至る様な事態を避けるのに役立つであらう。」「(対話8c)ここには、「ルールにしたがって闘争が行われにくい」という言葉はないが、同じ場所で政治教育に関して、「情操的な訓練を通じて、無意識のうちに感得し体得させる事」を説き「電車の中的光景」[無秩序]を指摘している(前述本節(a)註(4))のがそれにあたるのであろう。

(12) 「しかし群衆(multitude)に混乱がおきかないのは、個々のactorが成長する過程で身につけたヨリ大きな socialization(しつけ)・institutionの規範がそこに作用しているからである。人は家庭・学校または直接社会から習得したしつけによって、ある標準化された行動の枠をまもっている。そういう標準化された行動枠は、もともと個人の外に、または個人の前にあった規範が個人の無意識のうちに内面化されたものであって、この内面化を通じて、個人は広く社会生活にたいする適応能力を身につける。伝統・習俗・法律等はいずれも、こうして人々の行動様式を規範的に定型化する意味をもった制度である」と述べている(『講義録』②96c)。典拠は挙げていないが、アメリカ社会学、とくにパーソンズからきた発想であろう。この意味で「型」論は「秩序」および「制度」と不可分の関係にある。なお、丸山によれば、福澤のいう「禽獣世界を脱して従順の初歩を学ぶ」というのは「秩序の習得」であり、「社会学でいうソシアリゼーション(社会化)——人間が社会規範を学んでいく。家庭でのしつけもそうですね。もちろん文化によって異なりますが、だれでも人間は赤ん坊のころからソシアリゼーションの過程を通じて、成人になってゆく。ただ知識を得てい

くということだけでなく、社会規範を習得していく過程をソシアリゼーションというのです。『概略』を読む(一九八六年)『集』⑩86・集⑫213。

- (13) この二つを分けるのは便宜上のことではない。丸山自身、この二つの地平を自覚していた。丸山は、全共闘学生に対して「形式」の意義を強調したのは、「私の『思想』の一部」をなす考え方であるが、しかし「私が現代日本社会で、彼らに面したときにとくにこの側面を強調するのは、私の『思想』を吐露したいからではない。ただ、「人を見て法を説く」という教育方法がほとんど本能的に私の頭脳を占めるからにはかならない」と語っている(『対話』157)。つまり、「形式」の強調は、先の言葉を使えば、「実質的」契機を含みながらも、「状況的」であったのである。それゆえ、「現代日本のような状況」では、学生の「自然的傾向性」をくすぐることが教育ではなく、むしろ彼らの思考の盲点を衝くことによってしか、彼らを「自律的人間」として鍛えることはできないと考え、大学の教師は「たたき台」として頑なであるべきだ(同)というのも、「状況的」でありながら、「実質的」な思想を含んでいる。丸山は「人を見て法を説く」教育方法を、「学生の社会化の過程」として捉えた(『対話』156)。から、いわば当然のごとく、「自律的人間」の形成という「実質的」契機が入り込んできたのである。

- (14) 『春曙帖』でも丸山は、「多数少数制(ケルゼン)」と「異議ナシ」の満場一致制(全共闘)を持ち出して、それを「人間観」の違いとしている(『対話』194)。「人を見て法を説く」という際の「人」はこれを指しているとも解することができる。

- (15) なお、丸山は、政治における「賭け」の絶対化であるカール・シュミットの決断主義の対極にあるのが、決断のモメントを排除しようとする、K・マンハイムのいう「法治国家的官僚の「合理主義的」思考」であるとしたうえで、日本のマルクス主義に

おける「理論信仰」には「官僚制合理主義(法律学における概念法学に照応する)」に近いところがあり、そのことは、伝統的に日本の合理的・規範的思考が徳川家産官僚制のイデオロギーとしての儒教の系譜を引いていること、マルクス主義運動の理論をリードしたメンバーがかなり帝大新入会出身の秀才により占められていたことと無関係ではない、と述べている(『近代日本の思想と文学』(一九五九年)『集』⑩133, 134) : Cf. Mannheim, *Ideology and Utopia* (『丸山文庫』[資料番号 0182479]106; 鈴木訳『イデオロギーとユートピア』99)。

- (16) これは御成敗式目の評価に関わる説明である。貞永式目制定期は、驚くほど、この市民法的考え方によって全体の法思想が浸透されていた時代であった。(『講義録』⑥21)。

- (17) こういう「法」の見方は、戦後から現代に至るまで日本の法学界や法学部学生にとって一種の「常識」といってよい。なお、丸山は後に中国人留学生に対して、「思想の近代化」という言葉によって、「自由とか民主とか人権とか、あるいは法の優位、ルール・オブ・ロー(Rule of Law)、法の支配、それを支える「デュー・プロセス・オブ・ロー」司法権の独立などを示そうとした(『儒学・近代化・民主主義 中国人留学生の質問に答える第一回』(一九八八年)『語文集』②25, 230)。これは、留学生相手の話であるが、日本人にとっては(少なくとも建前としては)高校教科書レベルの「常識」であるかもしれない。

- (18) なお、「政治学」的色彩が濃厚でありながら、なおかつ丸山の「偏好」も明らかな作品(松沢弘陽「解題」『集』⑨458)とされる「個人析出のさまざまなパターン」(一九六八年)においても、自発的結社は「近代化」の重要な指標として登場している。

- (19) 荻部直(『丸山眞男』185)は、丸山が「自由民権運動史」にいう「主義にたいする節操」や「主義のために死をも辞せない」

という武士道に由来するモラルも「型」の一環と考えていたと推測している。しかし、こうした武士的心情倫理はやはりパトスに属しており、エートスとしての「作法」や「型」と区別されるのではないか。一九六五年講義で丸山は武士の「作法」や「しつけ」に言及しているが、それは担い手が武士であるということの意味するにすぎない。徳川文治官僚としての武士には心情倫理が欠けていた。徳川社会≡前近代社会では「内」と「外」が一致していた(前述本節(a)註(6)参照)が、近代社会では、心情倫理≡内面性(Gesinnung)は「秩序」形式(Form)と峻別されなければならぬ(Cf. 対話 13)。

(20) 『春曙超』でもいう。江戸時代の儒者が「人は礼をもつこと」によって禽獣と区別される」と説いたのは、キリスト教的な原罪の思想からすれば、「人間性に対するナイーブな楽天性」を表現していることになるけれども、そこには「人間の尊厳の根拠」への問い、人間と禽獣との間の紙一重の差の意識があり、現代ではこの差がほとんど自覚されず、「人間存在の危機一髪的人格」が切実に意識されず、そのため現代人はその行動様式においてますます動物的になりつつある、と(対話 119)。これまたヒューマニズムに力点を置きつつ、「礼」の対極に「動物的」≡非理性的を置く発想である。なお、こうした議論の仕方は、「偽善のすすめ」(一九六五年)で、偽善は善の規範意識を前提とするから、善の意識がないよりましであり、「偽善こそ人間らしさ」の表徴であり、たとえ偽善に無理があるとしても、その無理がなければ「人間は坂道を下るように動物的「自然」に滑り落ちていたであろう」としている(『集』③235)のとおしく似ているが、他方で日本の道徳規範が外来の教義に由来するため、かえって「官能」を称える偽善こそ「倫理的規範意識の根強いカルチュア」の偽善に相当する、という(『集』③327)のは、あの外的規範から解放された明治維新や敗戦後の「自由の名に

よる官能的アナキー」の噴出という認識と対応している(Cf. 間宮陽介「偽善のすすめ」を読む『手帖』④40ff.; 荻部直「政治と偽善」『大航海』⑤(二〇〇一年) 138ff.)。

(21) 鶴見との対話でも、江戸時代の儒者は礼を知れといったが、「礼」つまり形式がただなくなるだけだったら、無限に動物に接近する」と述べている(『座談』③123)、が、「礼」のマイナス面に触れることはない。なお、人間と禽獣を区別する観点は、江戸時代の儒者固有のものではなく、中国の儒教にもある。丸山は『禮記』に「直情径行は獣の道」とあるのを引き、日本でも盛んに「礼」はいわれたけれども、「直情径行」に対して寛容であったとし、これは日本思想における「情」の重さ、「理」の軽さに関係があるとしている(『儒学・近代化・民主主義 中国人留学生の質問に答える 第一回』(一九八八年)『話文集』④282)。これは価値判断を含まないが、「直情径行」は丸山のいう「心情主義」である。

(22) もっとも、キリスト教についてはおおむねプラス面だけしか描かれていないように見える。たとえば一九六六年度講義のキリシタンの活動と禁制に関する叙述では、見えざる権威、「超越的な絶対者」への服従、超越的価値へのコミットメントを高く評価し、転びキリシタンの数は多かったけれども、その抵抗≡非転向の率は昭和のコミュニストよりも高いと指摘している(『講義録』⑤100, 101)。ただし、これにも裏面があり、前述したように、丸山は、日本のキリシタンが早急に興隆しながら、弾圧によってやはり早急に消滅した面を示すことを忘れなかった。

(c) 文化と型

丸山は一九六六年度講義において「型」、「形式」の現代的意義を、「道徳」もさることながら、すぐれて「文化」の地平で捉

えた。「文化は混沌を形式にまで整序するところに成り立」ち、「その意味で「文化」は、あそびの精神と関係がある。形式や型をそれ自身としてエンジョイするところに文化生活がはじまる」という一句は、江戸時代の歌舞伎などを想起させるが、現代とも無関係ではないはずである。その後で学問の「しつけ」について語っているからだ。だが、さしあたりそれ以上詳しい説明はない。ここでは、現代の芸術と学問における「型」、「形式」に関わる論述を参考にしてその意味を考えてみたい。

『春曙帖』にこういうくだりがある。身分は「関係」ではなく、「特定の資格が特定の人格に帰属することである」。身分は名譽感を伴い、身分の特権は名譽感に裏打ちされた義務意識(ノブレス・オブリージュ)を伴う。トクヴィルによれば、フランス革命は貴族がノブレス・オブリージュを失って、単なる特権に堕したために起こった。「身分への教育」はこの特定の名譽感の培養である。身分は本来パティキュラリスティックなものであるから、普遍主義的な市民の世界も一君万民的な平等主義的「民草」社会も身分になじまない。職人の特権、仕事への誇り、排他的閉鎖的性格、「一定のしつけ」による行動様式の陶冶は、貴族や「さむらい」の身分を特徴づける諸要素と共通している。逆にいうと、単に身分的なものの否定は、画一的な平等社会しか生まない。近代市民社会は、各職業にパティキュラリスティックな名譽感を培養し、他者との「けじめ」を一人ひとりの「かけがえない個性」(ジンメルという Individualismus der Einzigkeit)に分解することにより画一化を食い止めようとした。しかも、トクヴィルによれば、「量的個人」ではなく

個性のとりでになるのは身分≡自主的・集团的(ゲマインデ)であった(『対話』156f.)。

これは、身分制社会において身分への帰属(「であること」)が名譽感とその教育(「しつけ(socialization)」を媒介としてノブレス・オブリージュ(「すること」と繋がついていたとする構図を前提として、平等を旨とする近代市民社会や絶対主義国家にあってもなお「であること」を生かす方法として、身分的集団に代る自主的集団における教育、さらには身分的差異に代る「個性」の確保を指摘したものであろう。ここで自主的集団を引き合いに出しているのは、ササラ型や「結社形成的個人主義」という類型(松沢訳「個人所出のさまざまなパターン」(一九六八年『集』③38f.)と関わっているが、ここではそれよりもジンメルの「かけがえない個性」に、平等社会の弊害である画一化を阻止する役割を与えていることが注目される。「かけがえない個性」とは、「普遍的理性によってくくられない個、ギリギリの、世界と同じ人間は二人としない」という個性の自由、「啓蒙的個人主義に抵抗したロマン主義が依拠した「個」(「梅本克己の思い出」(一九七九年『座談』⑩181f.「概略」を読む(一九八六年『集』⑩197f.:「十九世紀以降欧洲社会思想史——特に独逸を中心として」(一九四六年『語文集』①200f.:なお、荻部「丸山眞男」198f.)のことである。ロマン主義は芸術運動であり、したがって近代の平等社会、さらに大衆化によって画一化がますます進む現代社会において個性を救済することはほとんど必然的に芸術の救済の要請に繋がる。

丸山はロマン主義に対して両義的な態度をとっており、政治

的には「封建的反動の正当化」(『雑誌「日本人」及び新聞「日本」のグループ」(一九四七年度講義)『講義録』(3136)なり「保守主義」(『歴史意識とは何か』(一九七九年)『話文集』(3264)の側面を見出し、音楽に関しては、「内容」に傾斜したロマン主義よりも「形式」を重視するベートーヴェンやブラームスを評価しているが、しかし他方で福澤の「日本の武人に独一個の気象(インヂウキヂュアリチなし)」がミル「自由論」に由来し、さらにミルの Individuality はヴィルヘルム・フォン・フンボルトの Individualität からきたものであり、同時にトクヴィルからの影響もあったとしたうえで、そうした「個性」が一八世紀の啓蒙的個人主義ではなく、「ロマン主義的自我」に発する「個性的個人主義」⁽³⁾、ジンメルが「唯一性の個人主義」と呼んだものと説明している(『概略』を読む)(一九八六年)『集』(5136ff)ように、一定の評価を与えている。それは一つには、「個性」尊重に人権尊重を重ねて見た⁽⁴⁾からだと思われる。

ロマン主義の評価はともかくとして、ジンメル的な「個性」は、他者との区別「けじめ」と不可分であり、芸術や学問の自律と関わっていた。

前述のように、「我が道を往く学問論」(一九五九年)で丸山は、現代文明における生活様式やコミュニケーションの均一化・画一化の傾向に加えて、日本における部落共同体、帝国臣民的画一化、大衆社会などによるステロ化を指摘し、それに対して欧米の伝統に倣った自律的社会(自発的結社)による「しつけ」、つまり「型」の教育「社会教育を推奨し、その際こうした教育こそが「けじめ」を教えるものだとしていたが、もう少

四〇

し詳しく紹介すると、こう述べていた。現代では、芸術と娯楽の区別は旧意識であるとか、学問は大衆のためのものだから大衆に分らないような学問は無価値だというような、ものごとの差別と境界をとりはらって「ゴチャマゼ」にするのが「民主的」だという意見があるが、これは「独立の個性の自由な声」を圧殺しようとしているように見える。「ゴチャマゼの無秩序性」と画一性の支配が相互に対応しているように、「けじめの感覚」と「個性の成長」は対応しており、「学問や芸術の各領域の自律性、それら文化の政治にたいする自主性、あるいはまた学問なり芸術なりの内的抑制——それが謙虚にとどまらざるをえない限界の自覚——そういったものが僕のいうけじめの感覚なんです」と(『集』(5101f)。以下、「けじめの感覚」は特定の歴史段階に属するものではなくて、「私がいま言ったことは大衆社会論の特徴として早くからトクヴィルなどが指摘している事でもある」といっているように、たつたいま見た『春曙帖』の記述との関連は明らかである。

これは、いつてみれば、個人の道徳的自律を——「個性」を媒介にして——文化(学問と芸術)の自律に読みかえたものである。そこには、芸術と娯楽の同一視、学問と大衆の直接的結合に反撥する精神的貴族主義としての「教養主義」を垣間見ることが出来る。丸山は高見順との対談(「インテリゲンツィアと歴史的立場」一九四九年)で欧米の「自主的組織」に対して戦後日本の「無定形な大衆」の登場によって芸術上の価値が大衆的な「量」(浪花節)によって圧倒されている事実を指摘し、また「政治の世界」(一九五二年)では大衆化による「教養の画一

化」に言及して、その救済策を自主的組織としての労働組合に求めていた(前述第一節参照)。その意味では、芸術の領域に關して、江戸時代の「型」や「しつけ」を想起することによって、高見との対談でいう「個性的な価値の貴族性」を評価するという精神的貴族主義を臆することなく顕にした。おそらく丸山は、こと芸術に關する限り、こうした貴族主義をほぼ全面的に肯定していた。もともと、すでに見たように、それはことの一面にすぎない。繰り返しになるが、丸山はラディカルな精神的貴族主義をラディカルな民主主義に結合しようとした(「マルクスがヘルダリンを読む」)。いったん切り離した「文化」と「政治」を結合しようとしたのである。それは〈知識人の社会的使命〉を果たそうとする営為であつた。その意味では、ジンメルの「個性」は始まりであつても到達点ではなかつた。そして我々にとって何よりも重要なのは、こうした問題が學問に關しても存在したのかどうかということである。

芸術と學問は「「である」ことと「する」こと」では「学芸」として一括され、「文化」ないし「教養」として捉えられた。また、直接民衆に「媚びない」という観点では學問と芸術は同じ地平にあつた。何よりも、「けじめ」という観点からすれば、學問の各分野相互の間の、そして政治に対する學問の自律性、學問と大衆との距離は芸術の場合と異ならない。しかし他方で、學問は固有の意味をもつ存在であり、芸術と区別されなければならぬ。したがって、「型」についても、「型へのシツケ」という意味、これが人生にとって、どんな意味があるかを考え直す必要があるんじゃないか、芸術でも學問でも」とか、「學問のし

つけとは學問の型へ訓練することである。大学はそういうしつけの道場である。芸術も同様だ」というように、芸術と學問をひとからげにした発言にもかかわらず、學問には學問固有の「型」があるはずである。丸山は芸術については、「形式」を重んじたブラームスとベートーヴェンを評価したけれども、學問については、一九六七年の鶴見との対談で、「アカデミーというのは、まさに學問の型をしつける場所」であり、「もしアカデミーに存在理由があるとしたら、徹底して學問の型を訓練すること」だとして、具体的にこう述べている(「座談」①124)。

「たとえば、博士論文は、こういう風に書くものだという、型があるんですよ。それは論文の内容と独立してそれ自体意味がある。およそ、博士論文というのは、こういうもので、註というのは、こういうふうにつけるんだ、というふうにしつけていく。」

米原謙(『日本的「近代」への問い』新評論、一九九五年)112)は、こうした発言が芸術・學問における「である」価値の評価と対応すると解している。たしかに芸術・學問はそれ自体「である」価値である。しかもそれは丸山にとってあるべき教養の色彩をにじませていた。その意味で學問そのものは芸術と同じく「教養」の範疇に入る。しかし、このあるべき教養は「内面的な精神生活」(「自分について知ること、自分と社会との関係や自然との関連について、自覚をもつこと」)であつたから、「習練」によって身につく外面的な「型」(作法とは別の地平、どちらかといえば反対の地平にある。それにもかかわらず、丸山は學問における「型」の必要性を強調した。かくて、ここで

も道徳規範についての内面と作法の関係と同じ疑問が生じる。なぜ丸山は学問における「型」の必要性をことさらに説いたのか。これもまた「人を見て法を説け」式の「状況的」判断であったのか。

丸山は鶴見との対談で、最初民間のアカデミズムとして期待していた「思想の科学研究会」が「型とか形式を蔑視する内容主義」になってしまったことを批判し（『座談』④123）、また『春曙帖』でも、「アカデミズムは学問についての『型』、『形式』、それへの訓練としつけの場である。（だからそれが墮落すると儀礼主義になり、ステレオタイプの累積だけが最産される。）」として、『思想の科学』は反アカデミズムの旗の下に「型、規律、しつけ」を嫌う人々を参集させたが、マス・メディアも「型」を崩す方向に働いたために、結局マスコミに対する抵抗力を失い、タレントの登竜門になったと述べ（以上につき「昭和四二年」と記載）、また自分自身は『思想の科学』の「アンチ官学アカデミズム」に魅力を感じていたことを告白し、さらに『思想の科学』は、特集「論壇への果し状」（『思想の科学』一九六四年一〇月号）に示されるように、「学者」の思想の批判に方法的に弱く、「研究」は第一義的に対象の研究であって、自己の思想の表現ではない」ということをわきまえず、批評は「被批評者の内側」に立たなければならぬのに、谷川（雁）・花田（清輝）への批評が甘く、大塚（久雄）に対しては「実もふたもない」という例を挙げている（『対話』240f）。

ここからすると、『思想の科学』が官学アカデミズムを相対化する契機を孕みながら、「内容主義」に陥ったことが、丸山をし

て学問における「型」や「しつけ」の重要性を説かせる（少なくとも一つの）契機となったようである。この場合、「内容主義」とは、学問的な方法やスタイルを無視して、何が何でも「思想」ないしイデオロギーに絡めて論じるような方向、とくにそうした方向とマス・メディア（に拠る「思想家」）との吻合を指すものであろう。しかも、他方で丸山は、——江戸時代の場合（六六年度講義）とまったく同じように——「型」や「形式」の墮落形態（儀礼主義、ステレオタイプの累積）も見逃していない。つまり、学問の「型」もまた「形式」や「秩序」一般と同じく「状況」に応じて否定もされれば肯定もされるのである。いいかえると、ここには官学アカデミズムに対する反撥とアカデミズム擁護（ただし「いったいアカデミズムといったものが日本にどの程度存在するかという疑問はあるにしても」と留保を付けている）の両極が描かれている——その意味ではあのアカデミズムとジャーナリズムの相克の再現である——のだが、丸山はここでも「人を見て法を説け」という状況論的発想に立脚して、「思想の科学」主義からする「型」の破壊批判には一理あるけれども、「現代のように、型の意味、シツケの意味が忘れられている時代」にあつては、それは時流に乗った「時局便乗」となる（『座談』④123）がゆえに、「型」の意義を強調すべきだと考えたのである。

だが、この議論には、「研究」と「思想」との差異（あるいは「けじめ」という丸山にとって——『思想の科学』との対決という局面を超えた——基本的な視角が与っていた。

『春曙帖』には『思想の科学』を批判する文章に続いてつぎの

一句が出てくる(『対話』311)。

「持続的関心」とものへの好奇心と、これが学問を支える二つの柱である。前者だけで後者を欠くと、停滞と自家中毒がおこる。後者だけで前者を欠くとデレクタンティズムに陥って学問的人格が解体する。」

この「アフォリズム」といってよい一句は様々な解釈を許容するが、まず「型」との連関を考えてみよう。

学問の二本柱が「持続的関心」と「好奇心」だとするこの主張は、「型」と無関係のように見えるが、「思想の科学」論との連関から捉えるならば、「持続的関心」はアカデミズムの「型」に、「好奇心」は「思想の科学」に託された丸山自身のアンチ官学アカデミズムの精神に対応させることができる。「好奇心」を欠く「持続的関心」が陥る「停滞と自家中毒」は、「型」に凝り固まった、官学アカデミズムの儀礼主義やステレオタイプにあり、「持続的関心」を欠いた「好奇心」がデレクタンティズムに堕し、「学問的人格」の崩壊を招くというのは、『思想の科学』の「内容主義」(「自己の思想の優位」)への批判と相応する。——このように解するならば、丸山はこと学問に関しても、もっぱら「型」批判にのめりこんだわけではないが、逆にまた「型」一辺倒の姿勢を貫いたわけではないということになる。つまりたしかに、是非は「状況」しだいだ、ということになる。

しかし、いま一歩踏み込んで考えるならば、「持続的関心」は、アカデミズムの「型」に尽くされない——もしくは学問の「型」の底にある——意味、つまり一九六三年ないし六四年に

書かれたと思われる⁽⁸⁾、吉本隆明への反批判(『春曙帖』)中の、「思想家」(吉本)に欠如している、「ザハリヒな認識、鉱物質のようにつめたい認識への内的情熱」(前述第一章第三節(c))を表していることと見ることができ。すなわち、父丸山幹治に対する評言を借りるならば、「もの(Sache)に対する情熱」である。これはマックス・ウェーバーの「Sacheに就け」(尾高邦男訳『職業としての学問』(岩波文庫、一九八〇年)21)という専門科学(幹治でいうならば記者という「専門職」)に要請されるエートスである。ウェーバーは「職業としての学問」でこう語っている(同22)。

「本当に重要でしつかりした業績は、今日ではつねに専門家的な業績である。だからこそ、いったんいわば馬の目隠しをつけて、自分の魂の運命はこれこれのことを、例えばこの写本のこの箇所を正しく判読できるかどうかにかかっているという観念にのめりこむ能力をもっていない人は、学問には近づくかないことである。そういう人は、学問の「体験」と呼ぶことのできるものを決して身をもって経験することができないだろう。もしも部外者なら誰でも笑うようなこの奇妙な陶醉、この情熱「……」がなければ、この判読に成功できるかどうかということについて、学問への使命を感じていないということになるのだから、その場合には別のことをおやりなさい。なぜなら、情熱をもってなすことができないことは、人間にとって何ら価値がないからである。」

そして、ウェーバーが現代のような普遍的な専門化の時代において「人格(Personlichkeit)」となるためには「Sacheに就

「専門人になるしかない」という逆説を唱えた(西村「文士と官僚」^(註))とするならば、「持続的関心」なきところに解体の危険を孕んだ(逆にいうと「持続的関心」こそが確保することのできる)「学問的人格」とは、「専門人」の謂である。一九四九年の講演「ヨーロッパと日本」にはこういう叙述がある。ウェバーのいう「Fachmensch(専門人)」は、「特殊化」と合理化を宿命とする近代世界において、「自己の Sache(こと)が」への没入のうちに、自己の生きがいを見出ししていく人間のことである。これはデュリタニズムに根ざしているが、東洋的世界における儒教の人間像は「Gentleman—Ideal(君子人の理想)」^(註)「至人」の理想であり、ウェバーによれば、近代世界では無数に複雑な社会的機能の分化があり、君子人を目指すことが不可能であるのみならず、「もつとも悪しき意味におけるデイレット・タント——自己の没入するところのザッヘ(Sache)をもたないもの」だということになる、と(『集』別集③394f)。これは歴史叙述だが、「好奇心」だけで「持続的関心」を欠けば「デイレット・タントイズム」に陥るという主張と部分的に重なる。それゆえ、「持続的関心—好奇心」の対は、丸山が「思想の科学」の批評、マス・メディアに拠る「思想」、さらに吉本隆明を含めた「思想家」一般との対質という「状況」の中で、「学問」にとって必要なエートスを抽出したものとして理解される。同様のことは、再三引く一九六三年六月の東大教養学部自治会の求めにより開いた座談会のつぎのような発言についてもいえる(『集』別集③39)。

「学問にはルールがあり、約束がある。従って、如何なる思想

を持ち合わせようと、徒弟的な修業をしなければ、理論をつくりだすことは出来ない。これにひきかえ、「思想」は誰でも持つて居るので、○○イズム、××主義だけが思想ではない。『……』また科学の発達は、しばしば単なる非現実的な好奇心、オモシロイナという気持から起る。対象に対する curiosity から出発して、分からないものの間に関連をつけて行くわけである。対象に対する直接的な利害とアタッチメントがありすぎると分析はできない。当面する問題に一々答えようとして居たら、理論はできない。従って学問は、leisure が無いと発展しないものである。そして理論は誰に役立つから分かんぬものである。そこが世界観や思想とちがうところである。」

「思想」(世界観)と対比して「学問」に固有の性格として、第一にルール・約束、したがって徒弟的修業、第二に「好奇心」^(註)「オモシロサ」、そして第三に「利害とアタッチメント」の抑制(好悪の感情、広くは価値からの自由)、あるいは「当面の問題」ないし実用性からの距離を挙げるのであるが、このうちルール・徒弟的修業(つまり「型」とその訓練)と「好奇心」は、「持続的関心—好奇心」の対を先取りしたものであるとみなすことができる。そしてその点では、この学問論もまた「思想」と「学問」を明確に区別しようとするもう一つの「状況」的な発言であつたということになる。事実、前にも触れたが、この自治会座談発言も時期的に見て吉本隆明『丸山眞男論(一九六三年三月刊行)』に触発された面がある。その限りで、「型」、「形式」の積極的評価が六〇年代後半に登場した一つの契機は、「思

想」ないし「内容主義」との対決、あるいはそうしたものを育むジャーナリズムへの距離という問題状況にあったと推測される。しかし、二つの学問論をすべて「状況」に帰するのは早計である。自治会座談発言にせよ、「アフオリズム」にせよ、「思想」と「学問」の区別が主たる関心事であったとすれば、学問における「型」やルールの修業を強調することがたしかに重要な論点になるけれども、「持続的関心」がウェーバー的な専門科学の要請としての性格をもつという推測的をはずしていないとすれば、それは「型」に尽くされない意味をもっているはずであり、また学問における「好奇心」という要素が如何なる意味をもつのかということについてはいまだ何もわかっていない。次節では一九六〇年代の丸山の学問論を中心としてそのことを探ってみることにしたい。

(1) なお、丸山は「忠誠と反逆」(一九六〇年)でいう。武士の「身分意識」には、一方では分限を恪守し、上への恭順と下への尊大を組み合わせた家父長的意識と、他方では「恒産」の持続性と固有性の感覚の上に育まれる名誉と自立の「恒心」がある。あるいは、地位を物神化してそれにもたれかかる受動的意識と、「貴族は義務づける」という職能観と結びつた「業績主義」がある。この境界は「微妙」だが、しかし同じ微妙さは、「民主的意識」や「平等意識」と、「質のヒエラルヒーを量に平均化したり、あるいは、人民と権力との合一化という神話によって体制を物神化したりする形」との間にもある、と『集』②119。いいかえると、武士という「身分」=「であること」は、「すること」=ノブレス・オブリージュというプラス価値を含んでおり、逆に近代社会の原理にもマイナス面があるというこ

とだ。

(2) 別の場所で丸山は、トクヴィルの見解をこうまとめている。「民主社会」における平準化の進展は、国家権力の集中と「狭い個人主義」の蔓延という二重の進行の形態をとり、「中間諸団体の城塞を失ってダイナミックな社会に放り出された個人は、かえって公事への関与の志向から離れて、日常生活の営利活動や娯楽に自分の生活領域を局限する傾向がある」と『現代政治における人間と政治』(一九六一年)『集』③37。この問題は「自由の私化(Privatization)」としても捉えられている(『現代政治の思想と行動第一部 追記および補注』(一九五六年)『集』③39: c; 松沢訳「個人の析出のさまざまなパターン」(一九六八年)『集』③334)。

(3) 丸山は『春曙帖』に、カルラ・ヘッカー、蘭田宗人訳「フルトヴェングラーとの対話」からのつぎのような内容の抜書きをしている。ロマン主義者は「内容」「体験」、自己の感情ばかりを語ろうとし、この感情を制御し、形式の中に高めるところにこそ、人間の創造力の本当の勝利があることを知らない。「形式の問題」についてドイツ人は無能力だが、同じドイツ人であるバッハ、ベートーヴェン、ブラームスの音楽は「形式の力、形式の自己陶冶」を示してくれる(『対話』133。座談「フルトヴェングラーをめぐる」(一九八三年)では、ベートーヴェンやブラームスにあつては、「法則的なもの、規範的なものがしつかり自分の内部にあるから、それを外部からの拘束と感じない」が、それを拘束と感じて「生の非合理性を直接性においておもてに出そうとしたところ」から現代音楽の退廃が始まっているとして、こうした「原始や非合理的性を意識的に追求目標とすること」に合理主義の行き着いた果ての「非合理主義」を見ている(『座談』③61)。しかもそこでは、「混沌を形式にまで高める、その精神の営みそのものがフルトヴェングラーの尊重した

生、レーベンだ」と思う(同63)とジンメルの図式で語っている。なお、講義でも丸山は、「無調音楽は近代的個性の発展のなかから、それへの反逆として生まれた。そうでなければ、それは単なる調子はずれにすぎない」と語っている(『講義録』⑥181)。

(4) なお、ゲオルク・ジンメル、小田秀人訳『社会学の根本問題』(大村書店、一九二六年)の丸山所蔵本(「丸山文庫」[資料番号0187586]200)には、シュライエルマッハーの浪漫主義的な個人主義につき、これは「十八世紀の量的個人主義に対して質的個人主義、もしくは個体的個人主義(U der Einzigkeit)に対して独自の個人主義(U der Einzigkeit)と名(け)つ(け)る」ことが出来るだらう」とある(傍線は丸山)。

(5) いわく。「普遍的なものへのコミットだとか、人間は人間として生まれたことに価値があり、どんなに賤しくても同じ人間は二人とない、そうした個性の究極的価値という考え方に立って、政治・社会のもろもろの運動・制度を、それを目安に批判してゆくことが、「永久革命」なのです。」(『集』⑤⑥)また、丸山はトクヴィルを引きつつ、イギリスにおける「ゼクテ」を皆とした個人主義的人権思想を積極的に評価している(『語文集』③274ff)。なお、丸山は「断想」(一九五六年)の日記風の叙述で、「ちかごろはもっぱらトクヴィル一辺倒」と述べて、彼を「detachedな(距離をおいた)観察と分析のできる」認識人」として評価している(『集』⑥147f)。

(6) 「我が道を往く学問論」は、自分自身、人は人というそれぞれの道を歩むような、「知識人の正しい生き方」の多様性(『集』⑥104)を説く、「我が道を往く知識人論」であった。

(7) 「我が道を往く学問論」でも丸山は、「ジャーナリズムを見下すことでアカデミシヤンの権威を維持しようとしたり、逆にアカデミズムにコンプレックスを持ちながら、むしろそれだから

ますますアカデミズムをけなすことで評論家が自分の存在を正当化しようとする」ような風潮を批判して、知識人の「精神的独立」を貫徹すべきだと説いている(『集』⑥103)。

(8) 以下を含む文の末尾には「一九六四年?」とある(『対話』240)。

(9) なお、丸山は、自分の理念型的方法を批判した吉本の文に「内容主義」という書き込みを行っていた(前述第二章第二節(b)註(30))。

(10) 「春曙帖」に「亡父について」と題して、「晩年の丸山幹治のジャーナリストとしての地位は、名寄山に似ていた。自分の Sache へのひたむきな没入にたいする周囲の同情によって生命を保っていた。土俵一本に生きる＝ペン一本に生きる。(昭二四年)とある(『対話』586)。ただし、幹治が亡くなったのは昭和三〇年である。なお、後でも触れるが、「ものへの情熱」は、人間関係に浸潤されがちな日本的な思想状況を克服するために「仮想敵」を作って「自己内対話」を行うという考え方(『集』別集③374ff)と関わっており、またそれは職場における生き方に関する「成人教育」にも応用された。

(11) ただし、訳文につづては Gesamte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 3. Aufl., Tübingen 1968, S. 582ff. により変更した。なお、以下に示すようなウェーバー理解やその基礎となる「職業としての学問」の翻訳については、最近野崎敏郎が厳しい批判を提起し、解説とともに新訳を出している(『ヴェーバー「職業としての学問」の研究」見洋書房、二〇一五年)ので、参照されたい。

(12) 丸山は、「軍国支配者の精神形態」(一九四九年)の「無責任の体系」の説明に登場する「無法者」について「補注」でそのメルクマールの一つとして、「もの(Sache)への没入よりも人間関係への関心」とし、「その意味で無法者は原則として専門家

に向かな」と述べてゐる(『集』⑥286)。

(13) 「特殊化」には「スペチアリゼーション」というルビがふつてあるから、「専門化」のことである。

(14) 丸山はここで文献として『職業としての学問』と『職業としての政治』を挙げているが、「儒教の人間に関する論述は宗教社会学に由来するものと思われる(たとえば、木全徳雄訳『儒教と道教』創文社、一九七一年②67f. 407)『職業としての政治』は、「人文主義的教養をもつ達人(humanistisch gebildete Adepten)」と「中国の人文主義的政治家」(あるうは「人文主義的教養をもつ文人(the humanistisch gebildeten Literaten)」)と中国の読書人との類似性が語られている(脇圭平訳『職業としての学問』(岩波文庫、一九八〇年) 29, 35f. / Max Weber, *Gesammelte Politische Schriften*, 3. Aufl., Tübingen 1971, S. 518, 521f.) が、これに關して「ディレクタント」という規定はない。他方、『職業としての学問』では「ディレクタント」と「専門家」が対置されている(後述第三節③註(13))。

(15) 「学問はLeisureがないと発展はしない」というのは、「『である』ことと『する』こと」において学者や芸術家にとっての「休止」の意義として「価値の蓄積」を説いた(『集』⑥33)のと平仄が合うから、その限りで「教養主義的」である。和辻哲郎は、英語の school の語源であるギリシャ語 skhōde が Leisure を意味し、Leisure とはギリシヤ人にとって公民生活の義務から解放されて心を動かせる時であったということから、現代の女性も「自分の心を動かせる」こと、「自分で考へる」ことを学ぶことを忘れてはならないとしている(『全集』別巻③37)。

第三節 学問と知識人(再説)

丸山は一九五六年一月に「婦人公論」に掲載された座談で、医学の専門化とそれにもかかわらず他の隣接医学分野との協力が必要だという主張が社会科学の場合と似ているとして、ジョン・スチュアート・ミルの「真の教養人とは何事かについてすべてを知り、すべてについて何事かを知っている人間である」という言葉を引き、こういつている。

「すべてについて何事かを知っているというだけならディレクタントで、何も専門がないことになる。何事かについてすべてを知っているだけだと、目かくしをつけた馬車馬のように隣接領域のことは分らなくなる。」「(結核療養者より医師への注文)『座談』⑤116)。

さらに、同じころに丸山はなお三度ミルの箴言に言及している。右の座談より少し前に発表された「政治学」(『社会科学入門』一九五六年)では、「政治学」は人間生活のあらゆる領域に關係するので、包括的な知識を必要とし、それだけに「ディレクタントイズム」に堕しやすいが、しかしだからといって隣接領域に無知ないし無関心な「プロフェッショナルイズム」に陥ってしまうと有効性を發揮できないから、その意味で政治学研究者は——「ロブスン教授が言っているように」——ミルの定義した意味の「教養人」(「あらゆることについて何事かを知っており、何事かについてはあらゆることを知っている人」)を志さざるを得ないとし、それをオーケストラの指揮者にたとえている。指揮者はあらゆる楽器の専門奏者にはなれないが、各楽

器の性質や奏法を全部知っていなければならず、指揮法については精通していなければならない、と(『集』⑥195f.)。ここで『現代政治の思想と行動』後記(一九五七年)では、謝辞として、色々な人から教えられることがなければ、「すべてについて何事かを知り、何事かについてはすべてを知る(ミル)という『恐ろしく困難な努力を宿命的に課せられている政治学』の途を歩み続けることは困難であつただろう、と記しており(『集』⑥34)、最後に、「E・ハーバート・ノーマンを悼む」(一九五七年)では、幅広い学殖をもちつつ、日本史に造詣が深かったノーマンについて「私は誇張なしにそこにJ・S・ミルのいう完璧な「教養人」を見た」としている(『集』⑦61)。

ミルのものとされる箴言は、社会科学、とりわけ政治学が幅広い領域に及び、なおかつ専門性を要求されることを表しているのだとすれば、それは、ふつう我々の解する「教養人」と「専門人」の総合の要求のように見えるけれども、⁽³⁾「⁽²⁾」では両者の総合が「真の教養人」とされている。

この箴言の典拠がどこにあるのか(それどころかはたしてミルの言なのか)ということについては諸説あるが、丸山の引用の典拠はわかっている。「政治学」(一九五六年)の発言に「ロブスン教授が言っているように」⁽⁴⁾であるのは、「一九五二年ハーグの世界政治学会議のためにロンドン大学のロブスン教授が書いた報告」(『集』⑥178)を指している。すなわち、The University Teaching of Political Science. A Report prepared by William Robson Professor at the London School of Economics and Political Science of the University of London on behalf of the International

Political Science Association UNESCO, Paris 1954である。そして、その九〇頁には

“John Stuart Mill’s dictum that an educated man is one who knows something about everything and everything about something, applies within the field of political science itself.”⁽⁵⁾とある。

ミルが実際にこういつたのかどうかという疑問は残るが、それはここでは重要ではない。ここからわかるのは、箴言全体が‘an educated man = 教養人’の理想を表しており、丸山はそれを忠実に引き写しただけだということである。丸山は、箴言の内容が「教養人」とされていることには多少違和感を抱かなかったのかもしれない。もともと、右の文に続いてロブスンは、⁽⁶⁾“A well-equipped teacher combines a wide general knowledge of the whole subject with a specialized knowledge of one or more branches of it.”とつづるから、「何事かについてすべて」が広範で一般的な知識(通例いう「教養」)であり、「すべてについて何事か」が専門知識であることはまちがいない。実際、これより三〇年後の『概略』を読む⁽⁷⁾で丸山も、維新の知識人が「専門バカ」と反対の「万能人」=「何でも屋」で、ブルクハルトのいうルネサンスの「普遍人」(uomo universale)〔ルネサンス的知識人・芸術家〕にあたるとし、また儒教の「読書人」の伝統において「君子」はいわゆる「専門家」ではなく、「あらゆる領域のことを適当に少しづつ知つて」てそれを治国平天下のために使う存在であり、ミルが「真に教養ある人間」とは「すべてについて何事かを知り、何事かについてはすべて

を知る」人だというのも、これに「似た考え方」だと述べている(『集』③50)。ここでは、「何事かについてすべてを知る」人が「専門人」であり、「すべてについて何事かを知る」人が「教養人」を意味することを事実上認めているのである。

もとより、何を「教養人」と呼ぶのかは用語の問題であり、「an educated man」を「知性のある人」とか「教育のある人」と訳しておけばさして異とするに足りない。いずれにしても、丸山にとってこのミル箴言(と便宜上呼んでおく)は「博識的な(教養人型)」とアカデミックな専門性を追求する(専門人型)とを綜合した理想の学者像を表していたと考えてよい。そしてここには、以後の丸山の学問論および知識人論の一つのアルキメデスの点があるように見える。たとえば、「教養人型」と「専門人型」のマイナス面を「ディレッタンティズム」と「プロフェッショナルリズム」とするのは、たしかにロブスンが続いて指摘した危険(“the dangers of dilettantism on the one hand, and exclusive concentration on a narrow part of the field on the other hand”)をそのまま受け入れたものだが、しかしそれはまた、すでに見た『春曙帖』の「アフォリズム」の(「持続的関心―好奇心」の対の墮落形態である「停滞と自家中毒」と「ディレッタンティズム」と非常に近接しているように見えるからである。

無論、この推測があたっているかどうかは、仔細な検討を要するし、それ以前に、ミル箴言は現代の「専門化」の運命について触れておらず、また学問と実践の関係にも及んでいないから、丸山の学問論のすべてを反映しておらず、まして同時期に

示された「マルクスがヘルダリンを読む」を含む(「知識人の社会的使命」)に関係してこない。だが、「ディレッタンティズム」と「プロフェッショナルリズム」の危険性の認識は、ミルを離れても、一九六〇年代半ば以降に顕になる丸山の新しい学問論にとって、あるいは七〇年代以降の知識人論にとって重要な論点となる。

(a) 遊びとしての学問

『春曙帖』には「大学は何を学ぶところか」について論じた箇所があり、

「(イ)「遊び」としての学問、遊びに専念する場としての大学」、「(ロ)「専門化」、分化した知識の市場としての大学」

の二つを提示したうえで、こう説明している。

(ロ)に属するのは、「知識」の価値基準を現在または近い将来における「有用性」に置いた、「問題・解決の具としての学問」であり、「変革のための武器としての理論」も例外ではない)。従来の学部学科制で対応できないような「interdisciplinaryの分野」(都市問題、公害問題、国際関係論、人種問題、学生問題、平和問題など)の研究・教育も「いわゆる liberal education」ではなく(ロ)に属し、逆に(イ)は「問題を前提としない学問」である。ギリシャの劇、枕草子、唐詩の研究教育の場は大学しかない。もともと、「遊びとしての学問」はこれらの対象だけに限わるわけではない。「どんなに切実な現代性をもつようなテーマ」であっても「アカデミック」な研究には「あそびの精神」が必要であり、かつ意味がある。問題解決の具としてでは

ない学問、「ただ無限の対話（自己内対話をふくむ）、ないしだべりとしての学問」は「どこか分らぬ時と場所・生きて来る」。かかる学問は「デカダンス」と紙一重の差しかないが、しかしその危険を冒さないうでスケールの大きな学問的業績は生まれな（『対話』216f.）。

「遊びとしての学問」はいささかエキセントリックな響きをもっている。そこでまずごく一般的な観点からその位置を考えてみよう。

（イ）と（ロ）の区別は、研究・教育の対象や「問題解決の具」という点からすれば、だいたいにおいて人文科学系学問と自然科学系・社会科学系中の「技術的」学問（時に「実学」と称される）との区別に対応している。そうだとすれば、丸山が専攻する政治思想史は、日本では通例法学部に属することもあるが、歴史学の一部でもあるから、「遊びとしての学問」に属する。その点では、「遊びとしての学問」は自分の専攻のあらまほしき姿を一般化したものだといつてよい。他方、「教育」という観点からすれば——ここでのテーマは「大学は何を学ぶところか」である——、右の区別は現代日本でいう「教養教育」（一般教育）と「専門教育」の区別と相当程度重なるようであるが、同時にヨーロッパ型と日本型の大学教育に対応している。ササラ型はヨーロッパの文化的伝統に基づいた大学の学部編成と関連づけられ、タコツボ型は日本の大学教育の早期の専門化の帰結として説明されていたことを想起されたい。もう一度引けば、日本の総合大学では「総合的な教養が与えられるわけでもなければ、各学部の共同研究が常時組

織化されているわけでもない」のだ（『思想のあり方について』一九五七年）。（イ）の例としてギリシャ劇や枕草子が挙がっていることや、「interdisciplinaryの分野」の研究・教育を（ロ）に分類し、わざわざ「いわゆる liberal education」ではないと断っていることからして、（イ）は教育に関して日本の「教養」教育よりも liberal education に近いようでもある。

こういう一般的な性格づけが一応可能であるのに対して、特異なところは、「遊びとしての学問」が「対話」ないし「だべり」としての学問とされていることである。「だべり」としての学問は、——「おしゃべり」をこよなく愛した丸山自身の像を反映させた——教師と学生の対話や議論と関わっていると思われるが、ここでは触れない（後述第四章参照）。「対話としての学問」は、教育思想史でいえば、研究と教育の一致を理想に掲げた一九世紀初頭のドイツの新人文主義（Neuhumanismus）を髣髴とさせる。ここでは旧式の教師による一方的な講義に対して、「対話形式」による知識を駆使する技法や判断力の使用の技法（フイヒテ）、教師と学生の垣根を超えた「教養人」が学問のために生きるような一種の「心情共同体」（フンボルト、シュラエルマツハー）の理想が追求された（西村「文士と官僚」339ff.）。そのうえ、こうした改革は、一八世紀の啓蒙絶対主義に潜む卑近な有用性、実用性を排して高度の判断力を備えた人間（実態としてはシュタイン＝ハルデンベルクの改革を実行できる高級官僚ないし政治家）を養成しようとするものであり、この点でも、「どこか分らぬ時と場所・生きてくるという規定とある程度まで重なる」もつとも、丸山はドイツの新人文主義にはどこ

においても触れておらず、大学教育に関して多少なりとも念頭にあったのはイギリスであつたと思われる。

他面、「遊びとしての学問」が「有用性」を基準とした「問題解決の具としての学問」に配置され、それゆえ実用性ないし実践性をもたないという性格づけは、丸山が早くに語った、「卑俗な意味での日常的実用性」から解放された「科学の実践性」(『新学問論』一九四七年)という観念に対応している。もっとも、「科学」ないし「学問」が直接的な実用性にいたずらに引きずられることなく真理の探究に勤しむべきだというのは、現代に至るまでごく一般的な見解であり、政治学については、たとえば南原繁が「学問の自律性」の論理によって強調したところである(前述第二章第四節(b)および(c))。この点に関する限り、「遊びとしての学問」も、表現が喚起するほど、エキセントリックなものではない。すでに一九六三年の東大自治会座談で、科学は対象に対する「直接的な利害とアタッチメント」、「当面する問題」から離れて「好奇心」から出発すべきであり、「理論は誰に役立つか分からぬものだ」といつていたのも同様である。ここでは、「科学」という言葉から、卑近な実用性を排する学問観をさしあたり「自然科学モデル」と呼んでおこう。だが、かりにそうしたモデルの影響があつたとしても、「遊びとしての学問」はそれに尽くされない。

「遊びとしての学問」論は厳密にいつの時点に書かれたのか確定することはできないが、直前に記されている大学改革構想とともに、「東大紛争」時の一九六八年一月ないし二月のものであると推測される(荊部直「教養」と「遊び」『政治思想学会

会報』②(二〇一一年)④)。もっとも、だからといって「遊びとしての学問」の発想を「東大紛争」だけに関係づけるのは性急である。一九六五年の座談「民主主義の原理を貫くために」で丸山はこう述べていたからである(『座談』⑥141)。

「ばくは政治的な価値の基準と文化的な価値の基準はどうしてもちがうもんだという考え方なんです。『……』とにかく文化というのは、『観念の冒険』によって飛躍しながら発展してゆくものです。ところが政治というのは、本来的に保守的なものです。これは、だから悪いという意味じゃ必ずしもない。大勢の人間の毎日の散文的な要求にこたえてゆかねばならない。しかも一つ決定を間違えば、膨大な数の人間に迷惑がかかり、極端な場合には生命の危険となる。『……』政治上の判断には有害無害という功利的立場がどうしても出てくる。だからすぐ、これは頹廢だとか墮落だといったがる。しかし、文化はむしろデ・カダンスへの危険を冒さないでは前進できない。ちやうど悪への自由があつてはじめて自由なんで、善だけあつてそれだけをとる自由なんてものは、そもそも善の自由な選択とはいえないのと同じですね。学問でいうと、学問には問題意識とか目的意識のない、ただの「遊び」の要素がある。パズルを解くような面白さ、あるいは歴史でいえば、べつにそれを解明しても現在の社会をよくすることは何の関係もない小さな実証への興味がある。それを問題意識とか、変革の要求に答えるとかいうことばかり言っていると、大きくのびない。だから革命的大変動の時には、実践的な要求の圧力がつよすぎて、学問はとくに基礎科学はとかく進歩

しない。しかし同時に、まさにその「遊び」の精神が学問を墮落させる要素でもある。」

学問には「問題意識」や「目的意識」(あるいは「変革の要求」とか「実践的な要求」と「遊び」との二つの側面があって、「遊び」の方こそ重要だというのであるから、『春曙帖』の「遊びとしての学問」と「問題解決の具としての学問」の対を先取りしたものであることは疑いを容れない。また、「遊びの精神」が学問の墮落を招く危険があるというのは、「観念の冒険」に伴う「デカダンスへの危険」と同じことだとすれば、これまた「遊びとしての学問」の説明と一致する。

ところで、『春曙帖』の「遊びとしての学問」は「遊び」の積極的な内実についてほとんど説明していない。示されているのは、「対話」ないし「だべり」という方法とギリシャ劇、枕草子、唐詩という対象の例だけである。前者はさておき、後者についていえば、たしかにこれらのいわば「無用の学問」^⑬では、座談にいう「遊び」の要素(パズルを解くような面白さ)、「小さな実証への興味」が比較的大きな位置を占めているように見える。もともと、この要素は学問一般に含まれているものであるから、「問題意識」や「目的意識」に駆られた研究にも妥当する。^⑭『春曙帖』でも、「どんなに切実な現代性をもつようなテーマ」であってもアカデミックな研究には「あそびの精神」が必要で有意義だといっているから、この点でも共通している。

だが、はたして『春曙帖』の「あそびの精神」と座談の「遊びの精神」は同じものだと考えてよいのであろうか。座談の「パズルを解くような面白さ」や「小さな実証への興味」というの

は、先に引用した一九六六年度講義中の、「『文化』は『あそび』の精神と関係がある。形式や型をそれ自身としてエンジョイするところに文化生活がはじまる」というくだりと関わっている可能性がある。これは直接には江戸時代の芸能の洗練に関わるようだが、学問においても「形式や型」そのものをエンジョイするという「あそびの精神」が含まれていると解するならば、そこに、一定のルールに則って行われる研究過程に見出される「パズルを解くような面白さ」、「小さな実証への興味」を含めることができるかもしれない。他方で、『春曙帖』にいう「あそびの精神」も、——「内容主義」に傾斜した全共闘学生との対決を顧慮すれば——同様に解することができないわけではない。ただ、いずれの場合も、説明の中に「型」や「形式」、ルール、訓練に類することがいっさい出てこないのが難点である。

しかし、乏しい言説によって「遊び」の中身をあれこれ詮索してみてもあまり生産的ではない。それよりもまず、『春曙帖』と座談(以下「六五年座談」とする)で「遊びの精神」が標的とした——つまり「遊び」の対極に置かれた——共通の問題に焦点を絞ってみよう。すなわち学問と「実践」との結びつきである。

「遊びの精神」は「六五年座談」と『春曙帖』のどちらにおいても、「実践」を目的とした、もしくは実践を前提とした学問と対置され、しかもそこから生じる「デカダンス」の危険は学問の進歩のためにあえて目をつぶるとされてきた。この点で注目すべきは、「遊びとしての学問」を説明した文の最後に、ただ一行、「ハンムラビ法典の研究。テオリア(＝観照)とブラクシ

ス」と記されていること(『対話』117)である。これは何を意味するのか。これについても色々な角度から検討できるが、言葉にこだわっていえば、その解答はこれより十数年後に明示されている。

一九八三年の早稲田大学自主ゼミナール(第一回)で丸山は、「学問とは何か」と大上段に振りかぶって問い、「学問はテオリア(見ること)」、つまり「見ることの面白さ」だと自答したうえで、そこには「深い頹廢、深いデカダンス」があるけれども、デカダンスは「かなわん」という「倫理主義者、まじめ主義者」には学問は向かないのであり、「面白いなこれは」という知的的好奇心」こそが学問だといひ、また学問は「役に立つことを第一にしてたら駄目で」あって、ニュートンのように「ただ見ることの面白さ」から出発して、結果として、実用に貢献するものと述べ、さらにその後で、自然科学における基礎科学の重要性を指摘してこういつている。明治以降現在に至るまでの日本は、自然科学の技術Ⅱ「上澄み」だけをとうとうとした。如何に「よきを取り、悪しきを捨てた」のかは帝国大学レベルで工学部が最初からできたのは日本が一番早いことに示されている。それに對してイギリスでは戦後になってはじめて工学部が大学にできたのであり、元来オクスブリッジでは古典と歴史をやれば経営学などやらなくても企業の経営はできると考えられていた(しかしアメリカはMIT)に見られるように実用主義である」と。しかも、ここではオクスブリッジの考え方に「ある正しさ」があることを認め、また実用学をやらないう点では「大学ってところは、役に立たないものを作るんだ」といきつっている

(『歴史意識・政治意識・倫理意識』『話文集』②334, 238f.)。

さらに、一九八五年の同ゼミナール(第二回)でも、学問と価値判断の關係が話題に上った際、問題はウェーバーやカントよりもむしろアリストテレスのテオリアとプラトンの実践の対立にあり、自分やヘーゲルがアリストテレス的であるのに対して、マルクスはプラトンの的であると説明したうえで、「そんなことをやって何の役に立つんだという卑近な実用を断つところから、学問的認識は始まる。「面白いな」という、「……」それが学問の出発点だ」と繰り返している。社会科学は実践的性格を帯びるが、「それを目的としたら、駄目だ」というのである(方法論・思想史・ファシズム『話文集』②300)。

ここからかつての「遊びの精神」を振り返ってみるならば、丸山の意図はおおむね明瞭となる。それは、一九六三年の自治会座談発言と重なり、さらには敗戦後の〈学問自身の社会的使命〉や「科学の実践性」にまで遡る観点である。共通点は、学問は卑近な実用性を追求するのではなく、ただ結果として、いつかどこかで役に立てばよいことだ。その意味で、「遊びの精神」とは、学問的認識の原点としての「見ることの面白さ」、「知的好奇心」といいかえられるものであった。

たしかに、この要素は「六五年座談」には出てこなかったが、そこにいう「パズルを解くような面白さ」や「小さな実証への興味」との繋がりを推測することはできる。裏付けとなるのは、座談と同じ六五年のヒアリング(「生きてきた道」)に出てくる関連発言である。ここで丸山は、内村鑑三の信仰から科学を探求し、そこから学問へのパッションを得たいという質問者の発

想に対して、「僕はその点、反対だな、全く。もつとディレクタント的に追求する。ディレクタント的というのは、いろいろなこと「「に興味がある」」つていう意味じゃなくて、学問に対する姿勢そのものの中にありますね」(『話文集』続②88)と語っている。これは「政治」、「政治学」に関する質疑の中で飛び出した発言であつて、ディレクタントの姿勢一般を推奨しているわけではないが、「学問に対する姿勢そのもの」にディレクタント的なところがある、というのは、総じてディレクタント(素人・好事家)がもつばら好奇心「面白さ」を探求の槓桿とすることと関係がありそうである。ちなみに、このヒアリングでも「面白い」、「興味がある」という表現が頻出している。これは如何にも興味を惹くことであるので例を引いておこう(『話文集』続②549)。

「学生時代には」まあ、政治学ということを言うと、政治学が何かつてことは、本当に僕は分からなかったですね。また興味もなかった。政治、そして政治思想は面白いと思つた。」「「つう、う system analysis というのは、別にむずかしい数学を使うからというんじゃなくて、数学なんかないのも含めて、あんまり面白くないですね、ああいうアメリカの政治学というのは。……」オークショットの「Rationalism in Politics」なんていうのは、本当に面白い。Das Politische という点から言うと、伝統的なイギリスの政治学、バークなんていうのは、非常に面白いですね。……」元来僕は、「機構論」つていうのは、あまり興味がないのかもしれないですね。「イデオロギー論」に興味があるのかもしれないですよ、政治学でも。」

五四

「親父の影響もあるかもしれないけれど、政治行動を観察すること、それ自身に非常に興味があるんです。」

「日本の政治概念というのは、デモとか革命とか、何か非常に非日常的なものが政治だというわけだ。アメリカのは逆でね。非常に *Betried* になつちやつてる。そこがまた面白いところで、……」。「つまり、極限状況としていつもそういうものを作ることを予想しているところの、日常的行為であるという、そういう逆説的なものを持つている。そこに政治の面白さがあるんじゃないかと思うんですよ。」「僕のはもつとこう、何と云うか、「無責任な観察者」つていうふうになるんですよ。面白くないという。そういう点が実にあるな、僕の中には。無理して「戦後に賭ける」とか、いろいろなことを言っているけども、どうも、そんなことはどうも言えねえ……なんていうね。人間喜劇というかな……。」

「だから、ウェーバーがナチの源流になつたなんていうのは、大塚「久雄」さんによれば許し難いことですよね。あり得ないんだ。僕は、いいんじゃないかと思う。」「ウェーバー自身はもつと多様な面があるけれども、たしかに大塚先生の方に近いと思うんですよ。……」やつぱりドイツの真面目主義ですよ。非常に真面目主義ですよ。どうも、その、ヨタなところがあるんですね、僕は。」

「本当にあれ「大塚が戦前からひたすら倫理的で一途であること」に比べると、浮気だな。てんで面白いんですよ、森羅万象が面白い。女の子が電車の中で話していることまで面白くてしょうがないんだけれどね。ただ、それは徹底的に眺め

る立場だから、Ego¹⁹されるのは実に嫌ですね。だから、学部行政とかは、かなわない。」

「政治学、政治学者は「……」もう少し森羅万象に興味を持っていいんじゃないかと思うんだけど。そう政治ガクガク言わないで。そういう意味で割合、面白がるのが狭いような気がする。つまり、アメリカの政治学がつまらないと言するのは、それなんです。」

「若もできない、将棋もできないってんで、全然ダメなんだ、そういう方は。「……」政治が面白いし、しかし、それは同時に至る所にあるという——森羅万象みんな学問だ。」

きわめつきは、「政治的なもの」に対する興味を語って、「人間の政治行動とか、政治的動機とか、非常に面白いですね。僕には。セックスと宗教と政治というのは、一番面白いんじゃないかと思っています。人間を突き動かす一つの動力として」(『話文集』続①②)といっているところであろう。

ここには、どんなことにも関心を抱く、つまり如何にも「好奇心」に溢れた(「そんなことはどうも言えねえ」とべらんめえ調で語られるのにふさわしい)丸山自身の——あるいはジャーナリストの「親父の影響」からくる——「ヨタ」な氣質²⁰が出てきているようだが、しかし丸山はここでそうした「いろいろなこと」に興味があるということよりもむしろ、「学問に対する姿勢そのもの」を問題にしている。つまり、「面白い」、「興味深い」ということは、「政治行動を観察すること」、「徹底的に眺める立場」などの言葉に示されるように、まさに、「プラクシス」から距離を置いた「テオリア」に属しており、また「真面目主

義」をしりぞけ、「無責任な観察者」を標榜していることから窺われるように、「遊びの精神」に通じる。それが学問に対する「ディレクティブ」な姿勢ということの意味ではないか。そうだとすれば、「パズルを解くような面白さ」や「小さな実証への興味」も同じ範囲に入れることができるであろう。

したがって、自治会座談に示された「非現実的な好奇心、オモシロイナという気持ち」と同じように、丸山は、直接「実践」に関わらない(あるいは卑近な実用性を排する)「面白さ」、「興味深さ」、「好奇心」などを、——《自然科学モデル》も勘案しつつ——学問一般の一つの中核として考え、それを「遊び」として、あるいは「テオリア」として表現したと見ることでできる。

だが、それはことの一面にすぎない。「好奇心」や「面白さ」は丸山の学問論において如何なる位置を占めるのか、またなぜ丸山は唐突に——と我々には映るのだが——学問における「遊び」の側面を強調する議論を提起したのかということが明らかにしなければ、「遊びとしての学問」の十全の意味は理解できない。

(1) 正確には一九五六年六月一〇日発行であり、執筆は「一九五六・三・三〇」とある。

(2) 最初に挙げた一九五六年の座談にいう「目かくしをつけた馬車馬」という比喩は、後で引用するように、マックス・ウェーバーが専門科学を特徴づけるために使った「馬の目隠しをつけた」という表現から借用された可能性がある。

(3) 竹内洋は、丸山の「政治学」および『概略』を読むのミル

箴言引用を引いて、それがロブスンからの孫引きであること、また J・M・ヤング『ある時代の肖像』(一九三六年)にも同じ文句が「おなじみの標語」として出てきていることを指摘し、由来はともかくこの箴言がミルの見解と実質的に一致しているとして述べている(「解説」(J・S・ミル、竹内一誠訳『大学教育について』岩波文庫、二〇一一年)159f. 174f.)。また、松沢弘陽「解題」(『集』③449)、松本礼二「編者注」(丸山眞男、松本編『政治の世界』(岩波文庫、二〇一四年)450f.)参照。なお、新渡戸稲造はすでに明治期に“Something of everything and everything of something”を「イギリスの諺」として引き、「一般教養」と「専門訓練」といいかえて説明し(Special training and general culture, in: *Thoughts and Essays*, 1969 (original: 1909)『全集』⑫194/佐藤全弘訳「専門訓練と一般教養」『全集』③175; cf. 「教育の目的」(「随想録」一九〇七年)『全集』⑤228)、昭和期にも、「すべてのことにつき幾分かを知り、何かについてはすべてを知ることが、完全な教育の理想である。前者は広い一般教養 (general culture) を、常識に対する健全な基礎を与える。後者は特殊な専門知識を与える」(An ideal education, 1932, in: *Editorial Jottings*, 1969 (original: 1933)『全集』⑥329f./佐藤全弘訳「理想的教育」(『全集』20) 435)とか、あるいは、「大学といふものはサムシング・オブ・エブリシング、エブリシング・オブ・サムシングといふことをもって理想とする。何事についても、何かしら知つてゐる。[……]しかしながら、それだけでは、たゞ物知りで、しかも生物知りで、却つて役に立たない。新聞を読めば、それくらゐの学問は出来る。しかしその外には自分は或るものを持つてゐる。その一つのことなら大抵のことはわかる。そこが即ちエブリシング・オブ・サムシングである。これが真の学問である。一方のサムシング・オブ・エブリシングは、普通一般の高等なる常識を養

うといふことである」(「内観外望」(一九三三年)『全集』⑤43)と説明している。さらに、田中耕太郎は「高時代に新渡戸から、「教授としての条件」として Everything of something とともに Something of everything」つまり「特殊のことについてはそれに関する全部のことを、次に何ごとについてもいづらかを知っていること」が必要だと教えられたという(「学問について」(一九五二年)『現代生活の論理』(春秋社、一九五七年)136f.)。

- (4) 清水靖久「政治学と教養」(『社会科学』③(二〇一〇年)186.)参照。なお付言すれば、この第二回世界政治学会議(一九五二年)には南原繁が参加して、それを日本政治学会で報告している(「第二回世界政治学会議」(一九五二年)『日本政治学会年報』(一九五三年)187ff.:『聞き書 南原繁回顧録』107; 山口周三「南原繁の生涯」(教文館、二〇一二年)346)から、丸山が南原からこのペーパーを入手した可能性はかなり高い。
- (5) 前註(3)に引いたように新渡戸もそのように理解している。
- (6) ここで詳しい論証はできないが、たとえば民法学や商法学などの法律学(法教養学)も「社会科学」と呼ばれるが、その意味は「社会に関する学問」ということであって、おおむね便宜的なものである。ちなみに、日本学術会議は第一部人文・社会科学、第二部生命科学、第三部理学・工学という分類であり、日本学士院は第一部人文科学部門と第二部自然科学部門があって、前者は第一分科学・史学・哲学、第二分科学・政治学、第三分科学・商学・後者は第四分科学・第五分科学・第六分科学・第七分科学・薬学・歯学に分かれており、文部省科学研究費の「系」は総合系、人文社会系、理工系、生物系に分けられている。日本学士院の分類では法律学も政治学も経済学も人文科学部門に属し、要するには「文系」という通俗的なくくりである。

(7) 後に丸山は日本の大学の教養課程が「薄っぺらなもの」になっていることを指摘して、「クサビ形に専門科目を一年生、二年生におろしていった先に学問の深いところを伝えて、どこか一点を深く掘っていくとその先になにか共通の地下水的な部分というか、根っこ部分がつながっているということで教養の大切さが分かれると自分は考えている」と述べている(川原彰「丸山眞男をひらく——活動——としての政治理論『手帖』」②93)が、これは「ササラ型」大学教育論といってもよからう。なお、この「クサビ型改革」の発想は、東大で法学部五年制が問題となった際に教育改革をしようとしたころ(一九六〇年代半)に丸山が東大評議員をしていたころ(「回顧談」下273)。

(8) 「対話としての学問」は「自己内対話」を含むということからは、教育方法よりも研究方法に重心を置いたもののように見える。しかし、以前に丸山は、議論の仕方については、「勝ち負け」の発想(「勝ち負け思考」)を避けるためには、かりに「自分の内部で、自分と違った意見というもの」(「仮想敵」)を考えてみて、それと対話し、議論し、そして両方の意見を調整すること(「自己内対話」)を提案しており、また、自分の意見に都合のいい人ばかりに話しても無意味だから自分は「講演会が嫌いだ」としたうえで、「自分と違った意見の人は、どういう風に考えているだろうかということ勉強して、それに対してどういう風に意見をいうかという練習をすることが必要」だとしている(「六〇年安保への私見」(一九六〇年)『話文集』①361/「明星学園講演会速記録」『集』別集③264:「ものへの情熱」(一九五九年?)『集』別集③374f)から、「自己内対話」は教育方法にもなる。

(9) ただし、最近、フンボルトの大学理念は「九世紀ドイツで受容されなかったという見解が出されている」(潮木守一『フンボ

ルト理念の終焉?」(東信堂、二〇〇八年)。

(10) 同じ座談で飯塚浩二が江戸時代の好尚的、文獻学的学問を「有關階級の純然たる遊びとしての学問」とみなしていたことはすでに触れた(第一章第三節(b)註①)。名称の上で連続性を推測することは可能であろう。無論、当時の丸山はアカデミーの学問が「有關的散人趣味」に墮すことなく、つねに生々しい現実との対決を怠らないようにしなければならぬと考えていたが、しかし「遊びとしての学問」はまさに実践と距離を置き、「デカダンス」の危険を孕んでいた。なお、後述(c)註21)参照。

(11) なお、文化が「観念の冒険」により発展するというのは、あの異質の文化との火花を散らした接衝に際してのホワイトヘッド流の主体性の論理であり、決断主義的な性格を帯びている。ところが、丸山は、思想史の方法論では、前述のように、伝統の蓄積の必要を盛んに説いており、「現代日本の話題としては、積極的に我々の祖先の思索の遺産というものを我々の中に蓄積して行くということが必要」であり、蓄積せずに、時代が変わるとまた別の思想というのが日本の弱点だ(「福沢から何を学ぶか」(一九五七年)『座談』③31)といひ、「『である』ことと『する』こと」でも文化的創造にとって「価値の蓄積」こそが重要だと述べ、「一哲学徒の苦難の道」対談を終えて(一九六八年)では、芸術と比べて学問は先人の業績の継承と批判の上につきの業績が積み重なるという「累積的な発展」を本質とするとしており、また後には、「過去の遺産」を蓄積するが大学であるから、「僕は大学は根本的に学問についてはコンサーヴァティヴだ」としている(「聞き書き」庶民大学三島教室「(一九八〇年)『話文集』①133:cf.「文学と学問」(一九七八年)『座談』③159:「歴史のディレンマ——マルクス、ウェーバー、ポパーをめぐる——」(一九八〇年)『座談』③23)。丸山はカール・ポパーを嫌った(「ぼくはあんまり好きな学者じ

やないんだけど」……」(「伝統と現代をめぐって」一九八二年)『座談』②290)が、トマス・クーンが批判したウェーバー「ポパー的な累積的科学観は肯定していた」(「丸山眞男氏との一時間」(一九六〇年)『座談』④43「近代日本の思想と文学」(一九五九年)『集』②134)。それに対して、この座談での文化「観念的冒険論は、政治がアウヴァンギャルドの芸術を嫌うということをお願いがためにすぎない」。

(12) なお、上述の「春曙帖」の文章の末尾には、「学問の「無力」さについてはcf.⑬以下」とあるが、⑬では、後述する新カント派的認識論が語られている(「対話」116f)。

(13) 「パズルを解くような面白さ」、「小さな実証への興味」がウェーバーの「Sachleに就け」という、専門科学のエートスと無関係ではないとすれば、それは当然「遊びとしての学問」に固有のものではない。

(14) 荏部直は、「遊びとしての学問」について、「丸山文庫」に二種の翻訳が収められているヨハン・ホイジンガの『ホモ・ルーデンス』(初版(一九六三年)と中公文庫版(一九七三年))に「とても多くの書き込みがあり、熱心に読んだことがうかがえる」ことから、戦争を「遊びの規則」と見るホイジンガの見解がカール・シュミットの「友敵」関係としての政治観に反しているところが丸山の関心を惹き、さらに鶴見俊輔との対談にいう江戸時代の「型」の評価が学問における「遊び」の評価と対応していると推測している(「教養」とは何か? 362ff)。別の論稿(荏部「教養」と「遊び」4ff:「政治の為の教養」——丸山眞男百歳」(丸山眞男記念比較思想研究センター報告⑤(二〇一五年)16ff)も同趣旨であるが、「丸山文庫」所蔵本の書き込みへの言及はない(事実所蔵本には書き込みはない)。なお、荏部は、一九六五年度講義録中の鎌倉武士において「戦闘はまさに互いに武者としての身分的均質性を意識しあったものが対

等に、一定の手続きにしたがって行うところのゲーム——しかし、生命をかけた厳粛な遊戯であった」(『講義録』⑤17)とする文がホイジンガを念頭に置いたものと推測している(「政治の為の教養」18)が、これは、すぐ後に出てくる、ウェーバーの『経済と社会』のヨーロッパの騎士に関する56頁の叙述(『講義録』⑤15)によるものと見るのが妥当であろう。いずれにせよ、丸山の「遊びとしての学問」の淵源がどこにあるかは確定することができない。「丸山文庫」の蔵書からすれば、ホイジンガのみならず、ロジェ・カイヨワ、多田道太郎、塚崎幹夫訳『遊びと人間』(増補改訂版、講談社、一九七一年)や安田武『遊びの論』(永田書房、一九六八年)なども射程に入るかもしれない(ただしいずれも書き込み等はない)。安田武は思想の科学研究会に属し、丸山とも交流があり、しかも丸山の弟である丸山邦男と共著で『学生——きみ達はどうするか——』(日本文芸社、一九六九年)を上梓している。しかし、安田の「遊び」論はほとんど丸山の学問論と触れ合わない。なお、後述(c)参照。『よきを取り、悪しきを捨て』はいうまでもなく「御製」のことであり(前述第二章第三節(a)参照)、丸山の解釈では(テクノロジー開国、イデオロギー鎖国)という欧化戦略を表すが、ここではそれを自然科学に應用して「テクノロジー開国、基礎科学鎖国」と表現したのである。

(16) ここでいう大塚の「真面目主義」とは、ウェーバーがナチの源流であるという説など歯牙にもかけず、「求道者ウェーバー」(戦前における日本のウェーバー研究」(一九六五年)『集』④362)や「聖マックス」像(c「リッターリッヒカイトをめぐって」(一九八八年)『話文集』⑤542)に連なるようなウェーバー研究の姿勢をいうのである。もっともそれは、後でも触れるように、丸山自身にもあった、日本の近代化をひたすら追い求めようとして学問に研鑽を重ねる姿勢とも無関係ではな

いであろう。

- (17) 丸山は、長谷川如是閑には全体と関連させてみたいという「本能的な好奇心」があり、「僕が如是閑は「認識者」だっというの、は、そういう「見たい」という彼の根本的な心構えという意味なんです」といっている（「如是閑の時代と思想」(一九九〇年)②02)が、まるで自分のことを語っているかのようなのである。

お、丸山は、江戸っ子気質で「なにか傍観的・冷笑的な」語り口の飯塚浩二と対比して、「理念型としての「田舎者」を地盤とする日本の真面目主義」という言葉を使っている（飯塚浩二著作集第五巻 解説(一九七六年)『集』②11)。「理念型」であるから蔑視しているわけではないが、丸山自身の中に、ここでのいうのとはやや違った、斜に構えてものを見て面白がる江戸っ子気質があったのかもしれない。

- (18) ただし、政治が森羅万象に関わるという見方は、政治を「正義価値」として見た南原繁、そしてそれがある程度まで引き継いだ丸山自身の見解(前述第二章第四節(c))に対するアンチ・テーゼの意味ももっている。

- (19) この発想はこれよりも前に遡ると思われる。一九五〇年代と推測される「政治を見ることとすることについてのメモ」(丸山文庫「資料番号68」[62]にはこうある(傍線は原文下線)。「政治を見ることはど面白いいものはない。政治をすることはど苦手なものはない。見るとすると分業がこれほど甚しい領域があるのか。その意味で政治はcomediaに近う。」

- (20) 政治における距離の感覚が必要とした際に丸山は、政治は厳肅で真剣な問題であるが、だからこそ「生一本の真面目主義」がかえって危険だとして、ユーモアの必要を説いている(『講義録』③25: b『集』別集③33)。

(b) 「変革」から「面白さ」へ

学問と実践との関係に対する丸山の考え方については、これ

まで第一章第一節および第二章第一節、第二節などで瞥見した。

問題は多岐にわたり、腑分けするのは容易ではないが、第一に挙げるべきは学問と価値判断の関係である。すなわち、丸山にとって「価値判断排除」は学問的認識の客観性にとって「不可欠の要請」であった(「現代日本の革新思想」(一九六六年)『座談』②4)が、しかし同時に「価値判断」は学問にとって「不可避の要素」でもあったということである。丸山は学問における価値判断の排除を承認しつつ、同時に「価値関係づけ」の意義を認めたからである。だが第二に価値問題は「学者」と「市民」のヤススに関わっていた。丸山は、学者が「市民」として世界観や政治的立場を表明することを積極的に肯定し、「傍観者的」態度をとることをしりぞけた。ここではこうした姿勢が「遊びとしての学問」と関わっていたのかどうかを考えてみたいが、なおこの機会にこれまでの叙述を少し補っておきたい。

(α) 価値関係づけと意味付与

まず第二の問題からいうと、丸山は一九四六年度講義や「科学としての政治学」(一九四七年)で、ウェーバーの価値自由論は、決して「学者」が「市民」としての義務である各人の世界観や政治的立場の表明を排除するものではなく、むしろウェーバーは学者が各人の世界観や政治的立場を表明することを「市民としての義務」として要請し、傍観的態度をしりぞけたと述べていた。これは無論丸山自身の見解でもあり、基本的にこの観点は後年まで維持されていた。これより二〇年近くたった「戦前における日本のヴェーバー研究」(一九六五年)でも、「客観

性」「没価値的認識」の要請は、研究者の、「現実の状況のなかで日々決断する人間」という側面が脱落すれば、「とめどないデカダンス」に転落しかねないと述べ（『集』③39）、さらにこれより一五年後の世良晃志郎との対談「歴史のディレンマ」（一九八〇年）ではこういつている。思想史という学問は「隣人を助けるためにはほとんど無力」だと感じるが、しかしそれで悟りされるわけではなく、「人間として生きる意味と職業としての学者の義務」との分裂という「ウェーバーの問題」はますます深刻になった。つまり、専門化の進行する中で、「まるごと人間としての責任」と「自分はこの分野で勝負するんだという学者としての責任」の間に厳存する隔たりが非常に大きくなった。解答は出ないが、そういう問題があるという意識が失われたら

「学問の頹廃」だと思う、と（『座談』③81）。要するに、学問における「退廃」（デカダンス）を回避するには、学者は「隣人」＝社会のためにする決断主体としての「人間」（かつての言葉では「市民」）の側面を自覚し続けなければならないというのだ。そして「デカダンス」とは、「学者」がこうした「人間」＝決断主体としての社会的な実践性を忘失することにほかならない。

三十有余年を超えて維持されたこの見解は、一見、〈学問自身の社会的使命〉について語っているようだが、しかし「学問」そのものの実践性をいっているのではなく（「ぼくのやっている思想史などという学問は隣人を助けるためにほとんど無力」だが、「学問的活動だけが人間の活動のすべてではない」（『座談』③81）、「学者」の「人間」＝「市民」としての面を自覚せよと

いうところから見ても、実質上〈知識人としての社会的使命〉が主題であると思われる。二つの使命の差異は微妙である（この点は次項でも見る）が、同じ「デカダンス」の危険であったても、〈知識人としての社会的使命〉を意識する時には（つまり〈知識人としての学者〉にとつては）何としても無視できない必須の観点であるのに対して、「遊びとしての学問」ないし「テオリア」にとつては、あえて冒してもよいという違いがある。

つぎに、第一の問題だが、学問そのものが実践的契機をもち、またもつべきだという主張がウェーバーに由来することは、すでに見た通りであるが、同時にウェーバーの盟友であった新カント学派のハインリッヒ・リツケルトやヴェイルヘルム・ヴィンデルバントからの影響もあった。丸山は高等学校時代にリツケルトの『認識の対象』（第六版、一九二八年）やヴィンデルバントの『プレリューディエン』（七・八版、一九二一年）の原書を勉強していたと回顧している（『思想史の方法を模索して』（一九七九年）『集』③38ff.；『書簡集』①273）が、たとえば歴史の実証主義に対する批判の態度はヴィンデルバントから学んだものであり（『集』③33）、価値観やそれに基づく行動は科学的認識から引き出せないという主張は、「南原さんの新カント派的な存在と価値の二元論を受けつい」だものであった（『梅本克己の思い出』（一九七九年）『座談』③174-178）。そして「価値関係づけ」もリツケルトかウェーバーのどちらから受け継いだと見てよい。「価値関係づけ」とは、学問的研究が実践の出発点（価値関心）をもつということであるが、丸山自身に關していえば、「一つのいわば超学問的動機」（『日本政治思想史研究』あとがき）（一

九五二年)『集』②390: cf. 『集』②109)、「超合理的な衝動」(「日本政治思想史研究」英語版への著者序文)(一九八三年)『集』②396)、「ひとつの全人間的な「賭け」」(②265f.)にあたるものである。あるいは、丸山は『増補版 現代政治の思想と行動』(後記)(一九六四年)で、戦後民主主義が「虚妄」だとする言説は「経験的に検証される問題ではなく、論者の価値観」に関わってくるとしたうえで、政治についての如何なる科学的認識も「検証不能の「公理」」を基底に置く限り、この種の「虚妄」観の上にも「学問的労作が花開く可能性」があると主張し(『集』②183)、『春曙帖』ではさらに積極的に、「どんなモノグラフも無前提では出発しない」のであって、無意識のうちに時代とその文化の価値意識・概念装置を使うだけでなく、意識的に時代の「メンタル・クライメート」に抵抗して別の側面を強調するとしている(『対話』115)。また、同様のことを丸山は、「現代における態度決定」(一九六〇年)で巧みな比喻でこう語っている(『集』②310f.)。

「私たちの認識は無からの認識ではありません。対象を整理するひきだしというか、箱というか、そういうったものが予め私たちの側に用意されていて、それを使いながら認識します。概念や定義はそういうひきだしの一種です。しかもそのひきだしは必ずしも合理的に反省され吟味されたものでなく、社会に蓄積された色々のイメージがほとんど無自覚的に私たちの内部に入りこんでいます。『中略』そのうえ、私たちは行動連関の網のなかにいるわけですから、私たちは対象を高空からいわば地図のように見ているのではなくて、あるいは観客

席から舞台を見ているのではなくて、舞台上演技しながら、自分の立っている場所から遠近法的に見ている。そういうところから私たちの認識はつねに「一定の偏向を伴った認識です。むしろ偏向を通じないでは一切の社会事象を認識できない。」

これは、マルクス主義の「存在は意識を決定する」という発想を想起させるが、「遠近法」という言葉からもわかるように、基本的にカール・マンハイムの「存在拘束性」に依拠したものである(『集』②324f.: 329)。

「価値関係づけ」は学問的研究にとつての自己の価値観の積極的関与を認める点で、丸山のいう「意味付与」に通じている(前述第二章第一節(c))。これまた新カント派ないしウェーバー、あるいはマンハイムからの影響が考えられるが、これについてもすでに触れたことに若干の補足をおこう。

丸山は「思想史」と「事実史」の違いにつき一般的にいう。事実史は、人間が状況に対して現実にとどう反応したかという「反応の現実」に重点を置くが、思想史は人間が状況に対してどういう意味付与、意味解釈をしているか、時代が変わると意味付与の仕方がどう変わるかに着目する。その前提としては、人間は無意味な世界には生き続けられないという大きな仮説がある、と(『丸山眞男氏を囲んで』(一九六六年)『座談』②31)。あるいは危機的状況において新しい思想が生まれるのは、これまでの意味付与では対処できなくなるからだ(『丸山眞男教授をかこむ座談会の記録』(一九六八年)『集』②117)とか、「……」しいて思想史に関係づけるならば、人間つてのは、環境に対して意味を付与

しながら生きていく動物」であり、「思想というのは意味付与ですが、意味付与は、いいとか悪いとかの価値判断だけじゃないんです。認識も意味付与なんです。認識というのは意味、つまり、これは机であるとか、これはコップであるとか、みんな意味付与なんです」と述べている（『歴史意識・政治意識・倫理意識』（一九九三年）『話文集』②277f.；『原型・古層・執拗低音』（一九八四年）『集』②119；『講義録』⑤13f. 16f.；『講義録』⑦43ff.）。自然科学もまた意味付与の定型化とその革新によって説明される（『講義録』④18f.）。「地動説も一つの意味付与」なのだ（『講義録』③286）。この認識論はカントまたは新カント派に由来する。『価値関係づけ』や『意味付与』という方法的視点は、このほか「この世界では一つの問題の設定の仕方乃至一つの範疇の提出自体がすでに客観的現実のなかに動いている諸々の力に対する評価づけを含んでいるのである」（『科学としての政治学』（一九四七年）『集』③86）とか、「『偏見』なしに「もの」を認識できない」、「人は偏見からまったく自由ではありえない。むしろ偏見を通じてのみ認識することができる」（『講義録』④47f. 60f.；『対話』88；『思想と政治』（一九五七年）『集』④186）とか、「われわれが見ているのは一定の価値にもとづいて選択してものを見ている、一定の眼鏡を用いてこれを見ているので「……」（『日本神話をめぐって』（一九六五年）『座談』⑥66）等々、繰り返し語られているが、我々にとっては、「好奇心、オモシロイナという気持ち」もまた、自覚的な「問題意識」と違って、ほとんど無意識のレベルにおいて価値関心もしくは意味付与の一つとして位置づけられるのではないかということが検討に値する。

(β) 好奇心

「遊びとしての学問」は、何らかの実践的問題を前提としないという意味で無前提であるが、学問一般と同様、研究者の価値関心まで排除するものではない。ところで、価値関心について丸山はつぎのように説明している（『対話』116f.）。

「見ようとしなければ観察できない。ものが眼に映じているということとは観察ではない。すべての観察は観察対象に対する観察者のインタレストに発している。しかしまさに一定のインタレストに発しているゆえに、観察の「客観性」は両義的となる。インタレストがあるからこそ、単なる路傍の人よりもものがよく見えると同時に、インタレストによってその認識は一面的となる。あばたもえくぼに映る。一面的というのは、あらゆる観察が一定の角度からの照明であるという意味で一面的であるだけでなく、インタレストによって像が一定の方向に偏差ができるという意味でも一面的である。いわゆる認識と価値判断との問題は、こういうより大きな問題の特定の側面にすぎない。」

要するに、我々がものを「見る」のは、近視、遠視、老眼、乱視（あるいは比喩的にいえば「無視」等々を矯正するのではなく、むしろそれらの歪みを含んだ「眼鏡」ごしにすぎないのだが、その眼鏡が「インタレスト」だというのだ。同様のことは例の「遊び」を論じた「六五年座談」でも語られている。社会的事象は、意味連関の世界であるから、何らかの価値序列を前提としなければ、およそ認識することなど不可能である。し

かし、その価値意識が認識を歪めることになる。つまり、「良心」は認識を深化するところがあるが、「アバタもエクボになる」という欠陥をもつ（両義性）ないし「弁証法的な性格」。これは認識の党派性という問題に関わるが、それよりももっと広く、「偏向なしにものを認識することはできない」というべきだと（『座談』⑤130）。

丸山において学問の「超学問的動機」は一般的には「政治的」なもの（政治イデオロギー）であり、個別的にはその時々の世界と日本の政治・社会の動向（その底流にある思想）に触発された、さらには個人的「経験」に発する何らかの「インタレスト」であったとすれば、そのインタレストを「遊び」と重ねるのは不穩当の誹りを招くかもしれないが、「価値関心（Wertinteresse）」は、「端的に「興味を惹く」（interessant）」＝「面白さ」ことであり、これも一種の「超学問的動機」、「超合理的感性」である。この面から見れば、「遊び」は「興味を惹き」、「面白い」もの、あるいは「好奇心」といいかえることができる⁷⁾。

丸山は『春曙帖』でも、「あらゆる学問の源泉は「他なるもの」への好奇心だ」とし（『対話』160）、またカール・シュミットからの孫引きの形で、マンハイムの言葉として、「学問的自由の前提」は他の集団、他の人間を「その他在において把握しようとする根本的な好奇心」にあると記している（『対話』51, 254）。この場合、「他在において把握する」というのは政治的含意があるが、それとは別に、学問、とくに歴史学における「理解」の構造にも関わっている¹⁰⁾。「日本思想史における「古層」の

問題」（一九七九年）でも丸山は、右とまったく同じことを語りながら、マンハイムの「他者に対する好奇心（Neugierde）」を引いて、「好奇心」とは「きわめたい」という意味であり、「他者を他者として」「何」だろうという気持ち」こそが学問の始まりであって、「役に立つとか実践に意味があるというのは、結果としてでてくるのであって、はじめから実用を目的とすると、むしろ他者意識にならない」としている（『集』①172f. 176）。この点において、つまり「好奇心」＝面白さを起爆剤にし、卑近な有用性を排する点において、東大自治会座談発言や「テオリア」論との関連は否定すべくもないし、また「遊びとしての学問」への通路もはつきり窺うことができる。

もっとも、『春曙帖』の「遊びとしての学問」はこうした意味の「好奇心」、「面白さ」を明示していない。「六五年座談」の「バズルを解くような面白さ」、「小さな実証への興味」も、「面白さ」、「興味」の要素を含んでいるとはいえ、それが学問の初発において動機ともなり得る「好奇心」と一致するものだと断定する根拠もない。

したがって、まるで元の木阿弥のようなことになってしまいかもしれないが、明確な「証拠」ということになれば、「遊びとしての学問」の学問論的ルーツは、学問は実践と一線を画すべきであるが、「結果として」実践に裨益するという（学問自身の社会的使命）に見出さざるを得ない。「価値関心」、「意味付与」、「他者感覚」、「自然科学モデル」はまずまちがいに「遊びとしての学問」の構想に反映している。しかし、「遊びとしての学問」と「問題解決の具としての学問」の対は、認識と価値判断

の相克に代表される、学問と実践の緊張関係——つまりどうしても「実践」をぬきにしては学問は成り立ち得ないという観点——をいわば弛緩させて、「面白さ」と「問題意識」、「遊び」と「変革」の二項対立に還元し、「面白さ」と「遊び」を優位に置こうとするものである。しかしそれにしても、なぜ丸山は（言葉としては一時的にすぎないにせよ）「遊び」を強調したのか。

ずっと後の一九八八年の座談で丸山は、敗戦直後の「無責任体制」論が論文「政事の構造」（一九八五年）における「権力と権威の分業」論へと変化したのではないかという質問に対して前者は「悪い意味」、後者は「いい意味」になるかもしれないが、基本的にはそれほど変わっていないとして、こう述べている。歴史家は起こった現象をできるだけ包括的に説明しなければならぬが、過去を説明すると「是認」と受け取られる危険があるけれども、学問には「面白いな、これをどうやって説明したらいいかな、と思うからやる要素」と、「自分の問題意識からして、問題の複雑な側面を自分の問題意識を貫徹するためにある側面を抽象して意識的に切っていく側面」との二つがある。「自分の場合」戦争直後は後者の面が強かったが、一九六三年度以降の政治思想史の講義で古代から始め、包括的に説明しなければならなくなったので、正統性＝権威の源泉と権力の源泉の区別の伝統というような仮説を立てざるを得なかった。こういう視角は「日本の文化論」になり、したがって歴史的には「こういうふうには現れればプラス、こういうふうには現れればマイナスになる」というしかない。家永三郎などはある時期以降価値判断が直接出てくる。そうすると「弁証法的」でなくなる。「プラ

スの面とマイナスの面がこういうふうにくっついているのが歴史なんですね。」（『話文集』続②33：cf.『話文集』続④175f.：集別集②33）。「六五年座談」に做っていえば、「アバタもエクボ」を回避する両義性の承認である。

ここからは、丸山にとって学問が「変革」を意識した「問題意識」に発する要素と直接実践に繋がらない「面白さ」を追求する要素の二つから成り立っていることがわかるが、それだけでなく、一九六〇年代前半に前者から後者へのシフトがなされたことが明らかとなる。

敗戦直後から一九五〇年代半ばまでの丸山の「問題意識」が変革の実践（戦前の、そして戦後も続く病理現象とその克服）に向けられていたことはすでに見た。ところが、五〇年代末以降、丸山は新しい思想史の方法論を展開し、さらに「原型」＝「古層」にたどりついた。無論、古層論が「変革の要求」とまったく無縁であったというわけではない。変革を展望した「価値関心」として「原型突破の原理」があったからだ。しかし、原理的にいえば、それと実践の関りは「どこか分らぬ時と場所が生きて来る」、あるいは「結果として役に立つ」ということではない。それは、本章冒頭でも確認したように、一九八一年の、古層には「良い面」と「悪い面」があるという価値相対主義的な発言に示されている。その限りで丸山は、学問の卑近な実用性のみならず、「変革」との直接的結合の志向を思想史から意識的に排除しようとしながら、同時に——時にはミネルヴァの梟のマルクスの読みかえを引き合いに出すことによって——古層の克服の展望、いわば高度の意味の実践性を示唆した。だが、

同じく本章冒頭に引いた一九八四年の書簡の、「私は歴史的両義性(プラスにもマイナスにも働く要素)にもとめと非常に興味をもっており、「古層」もそうした観点から書かれております」という言葉こそ、「遊び」としての学問の真骨頂を表現している。前項で見た一九六五年のヒアリング(「生きてきた道」)では、自分は戦後十何年間は戦前を全部否定する「真面目主義」であり、これまでの政治学を批判し、日本の精神革命を目指してきたし、いまでもそれはあるのだが、「少し波長が長くなり、百年位のスパンで考えようと思うようになった」と冗談めかして述べている(「話文集」続(2)3)。この「真面目主義」とは、まさに「問題意識」(実践的関心に基づく学問)を意味しており、ここではそれが減退したけれども、なおその方向を諦めたわけではない、といっているのであるが、言外に「変革」から「面白さ」「遊び」への転換が語られているといってもよからう。

(Y) 小 括

さて、以上のきわめて錯綜した問題状況を整理するために、いま一度、「遊び」、「好奇心」、「面白さ」に関わる一九五〇年代後半から一九六〇年代の議論の方向を時系列で確認しておこう。学問一般に関わる論述を時系列で見ると、一九五六―七七年に引証されたJ・S・ミルの箴言は、「何事かについてすべてを知る」(「専門人型」と「すべてについて何事かを知る」)(「教養人型」を総合した学者の理想を表し、前者の欠陥を「プロフェッショナルリズム」、後者の墮落形態を「ディレッタントイズム」と

した。東大自治会座談(一九六三年)では、学問一般に、「非現実的な好奇心」と学問のルール・約束についての「徒弟的な修業」を要請し、また学問の直接の実用性を否定した。「戦前における日本のヴェーバー研究」(一九六五年)では、敗戦後の学問論・知識人論を引き継ぐ形で、「没価値的」学問が「決断する人間」の側面を欠けば「デカダンス」に転落する惧れがあるとした(これは世良との対談(一九八〇年)で繰り返された)。そして一九六七年ごろの(「思想の科学」問題と関連して述べられたと思われる)「アフォリズム」に登場する(「持続的関心」好奇心)の対では、前者だけの営為が「停滞と自家中毒」を引き起こし、後者だけだと「ディレッタントイズム」、「学問的人格の解体」に陥るとされた。最後に、一九八八年座談では、丸山自身が「問題意識」から発する研究から「面白さ」を追求する研究(歴史的両義性(プラスにもマイナスにも働く要素への関心))へと重心を移したことを認めた。

他方、「遊び」に関しては、「六五年座談」では「政治的価値」と「文化的価値」を対置し、文化の一部としての学問には、「問題意識」、「目的意識」を優先する方向に対して、「遊び」(「パズルを解くような面白さ」、「小さな実証への興味」)が、「デカダンス」の危険を冒してでも必要だとする一方、「変革の要求」、「実践的な要求」の要素が強すぎると、「学問はとくに基礎科学はとかく進歩しない」とした。六五年ヒアリング(「生きてきた道」)は、学問、とくに政治学における「ディレッタント的」姿勢を肯定し、政治的なものの「面白さ」を強調し、六八年の「春曙帖」の「遊び」としての学問は、直接の実用性をもたず、「ビ

こからぬ時と場所で生きて来る」とし、また「デカダンス」の危険を賭すことなしに、スケールの大きな学問的業績は生まれないとして、実用性を基準とした「問題解決の具としての学問」(「変革のための武器としての理論」を含む)を相対的に軽視する姿勢を示した。そこに登場した「テオリア」と「プラクシス」の対置は、一九八三年／八五年の早大自主ゼミにおける「デカダンス」の危険を冒しても「テオリア」に見ることの面白さ」という議論に繋がっていた。

なお、こうした議論の背景となる外面的状況についていえば、丸山は一九六三年四月に海外出張から帰っており、六三年度講義から「原型」論を開始し、「点と軌跡」(同年)において内村的コスモポリタニズムを提起し、さらに南原繁との対談(六四年)でも同様の姿勢を示すことで、現代における「原型」的思考様式」を批判しつつ、しかも「憲法第九条をめぐる若干の考察」(一九六五年)を最後に「現代のこと」を書かなくなり(前述第二章第三節(b)註(23))、「実践」からはっきり距離を置いた。他方、吉本隆明『丸山眞男論』(一九六三年)、「思想の科学」問題(一九六七年)は「思想」と「学問」の関連を問いつつ契機となった。前者の姿勢は自治会座談で「思想」に対して学問の「好奇心」と非実用性を強調する主張を生み出したが、後者からは学問について「持続的関心―好奇心」の対が提起された。さらに「東大紛争」(一九六八／六九年)は「学問」と「実践」の問題を改めて突きつけた。つまり、丸山は六三年以降、学問的には「実践」と切り離された原型Ⅱ古層論へと歩を進めつつ、なお後年に至るまでその実践的含意を座談等で語り続けたが、六

五年以降「現代のこと」について書くことをやめた中で、現代的問題意識に発する学問から「遊び」「見ること」を重視する学問へと移っていったのである。

ここから浮かび上がるのは、これらの論議の中で、六七年「アフォリズム」を除いて、「遊び」「面白さ」「好奇心」「見ること」などを論じた発言が実践から距離をとる姿勢を表していたということである。単純化していえば、丸山にとって学問は、「変革」を含めた実践に関わる側面と「面白さ」「好奇心」による側面との二重の性質をもっていたが、敗戦以後は前者に重きを置いた学問論を展開し、またそれを実行に移した(新しい思想史方法論もその一つである)のに対して、自治会座談あたりから、後者に傾いた学問論を展開し始め、基本的に古層論でそれを活かしたということになる。

ちなみに、一九六〇年の「現代における態度決定」で丸山はこういつている。「行動者は常に非良心的である」(ゲーテ)という言葉には、我々が「観照者、テオリア(見る)の立場」に立つ限り「永遠の真実」がある。つまり、行動者は、完全にわかっていなくてもわかつているとして行動し、対立する立場の双方に得失点があるのに決然として一方に与するのである。しかし、それにもかかわらず我々は日々無数の問題について「決断」を下しているし、また下さざるを得ないのであり、しかも行動することは社会的な責任であることからすれば、純粋に「見る」立場、良心的な立場が無責任な立場となり、それゆえ我々は神ならぬ「人間」として生きるには、認識と決断の矛盾の中に生きることの宿命を引き受けて、その結果の責任をとらざる

を得ない、と(『集』⑧⑧⑧)。「テオリア」よりも「行動」に「決断」を優先し、そしてその「社会的」意義を説くのである。これはまだ「夜店」の段階である。事実、内容からすると、ほとんど「科学としての政治学」(一九四七年)と同じことをいっている(『集』⑤⑤⑤)。それゆえ、「夜店」から「本店」への重心移動は、おおむね「実践」から「面白さ」への移動と重なる。つまり、「遊びとしての学問」は、「変革」(ブラクシス)から「面白さ」(テオリア)へと移り行きを象徴する記号であった。さてそこで、この点を丸山における教養観念の変化と関連づけて理解するとどのようなものであろうか。丸山は、敗戦後に、歴史を動かす主体性、変革の意思をもつ、「近代の自己完成のモラル」としての社会的、実践的な教養観念(前述第二章第四節(b))を抱懐し、それを主として学生に向けた評論や座談などで語ったが、本格的な教養論をものしたわけではない。たしかに、「政治の世界」(一九五二年)や「現代文明と政治の動向」(一九五三年)で、官僚化・専門化による「人格的な全体性」、「全体的、総合的な人間性」の喪失、すなわち教養的人間の崩壊、教養の危機を描写しており、「思想のあり方について」(一九五七年)ではヨーロッパのササラ型の教養を日本の専門人重視のタコソボ型に對置したけれども、それらの議論は基本的に自発的集団を拠点にした「文化から政治へ」という構想に關わっており、教養を主題にしていなかった。それに対して、「である」教養(学問・芸術)の観念は(教養主義)と呼ぶことのできるものであったが、これまた「マルクスがヘルタリンを読む」という形で政治に結びつけられた(本章第一節)。

無論、〈文化から政治へ〉という構想は、広い意味において社会的、実践的な教養観念の延長線上に位置づけることができる。だが、「六五年座談」では、「政治的価値」と「文化的価値」の性質の違いに言及しながら、もはや〈文化から政治へ〉については語らず、両者を切り離し、それぞれの固有性を強調した。ここに示された文化Ⅱ学問と政治Ⅱ実践の分離は逆に「非実践的」な教養観念を示唆している。基本的に政治Ⅱ実践と切り離された「遊びとしての学問」は、相対的な意味で「学問の自律性」、「学問至上主義」に傾斜した学問像であり、もはや〈文化から政治へ〉という射程をもたない「である」教養そのものであり、その意味において〈教養としての学問〉と呼ぶことができるかもしれない。

もっとも、「遊び」を「教養」に入れ替えただけの〈教養としての学問〉という規定は、如何にも——あの南原が否定した——個人的教養としての「趣味的」教養を想起させる。たしかに丸山自身にそのような色彩があることは否めない。「面白さ」や「好奇心」は、社会的実践と切り離されており、ある意味ではきわめて「個人的」な関心であり、それゆえまた「ディレクタント的」であった。もとより、繰り返せば、丸山は、学問と実践の関係を金輪際認めなくなったわけではない。遊びとしての学問も、「どこか分らぬ時と場所でききて来る」とされており、その限りで〈学問自身の社会的使命〉を裏切るものではない。ただ、「夜店」から「本店」への移動、すなわち政治学・時論から政治思想史への移動は、否応なく、学問と実践との距離の強調となつて現れざるを得なかった。

とはいえ、〈教養としての学問〉は、単に直接「実践」に関わらないというネガティブな意味においてのみ捉えられてはならない。元来、「教養」の語は、ドイツ語の「Bildung」に代表されるように、「人間形成」ないし「人格陶冶」を含意している。もう一度南原繁を引けば、「教養」は「全人の人格的向上、あるいは人間個性の形成を、知性的方法によって企てる」ことであった（前述第二章第四節(c)）。無論、「遊び」にはそのような意味は含まれていないが、しかし大正教養主義的な人格形成とは別の地平において人間形成に関わっていた。すなわち「教育」という地平である。「遊びとしての学問」は、「対話」ないし「だべり」としての学問としか表現されていないけれども、丸山はそれに積極的な意味を付与した。「対話」はともかく、「だべり」となると、もうそれだけで「趣味的」教養を連想させ、該博な知識と相俟って「教養人」丸山という像を作り出す恐れがあるが、決してそれに尽きるものではない。この点の詳細は次章で見ることになるが、一つだけ重要な例を示しておく。

丸山は「『である』ことと『する』こと」の高校教科書採択にあたって教師に注文をつけた一文（「『である』ことと『する』こと」について）（一九八三年）において、「『である』ことと『する』こと」が必ずしも特定の価値判断や行動と結びつかない複数の認識命題を含んでいるとして、こう述べている（『集』別集③229f.）。

「私達がごく身近に日常的に見聞し、それだけに格別に注意を払わないで看過してしまうような出来事や事柄について、一度立ちどまって『はてな』とその背後に潜んでいる象徴的な

意味を問いかけたり、一見何の関係もなさそうな他の出来事とのつながりに思いをめぐらす習慣を養うというところに、学問的訓練の大きな意義がある。そこから何も一定の行動が導き出されるわけではない、という意味では、こうしたころみは一種の「遊び」ともいえるが、そうした遊びを通じて学問的認識の面白さを学習者にいくらかでも覚えさせないかぎり、とくにこの文のような文明批評を教材に用いる場合には、結局のところ一つの道徳的説教に終ってしまうのではなからうか。」

高校生を相手にした話であるから、「学問的訓練」といつても、一種の思考訓練であり、その限りで人間形成の一端に触れるところがある。そしてこの「行動」＝実践に繋がらない学問的認識の「面白さ」という側面を丸山は「遊びとしての学問」に託そうとしたと見てよい。ここにいる「学問的訓練」とは、丸山のいう「経験からの抽象化」（後述第四章）の訓練——したがって博士論文の書き方などよりもはるかに重要な学問における「型」の修練——であるが、他方で何でもない経験を学問的認識に高めることを可能にするのは「好奇心」である。一九六七年に出版社の編集者と対話した際に丸山は、「好奇心」とは、「非常に日常的な、平凡なものを眺めていて、面白いな、おかしいなと思う眼ですね。学問というものはそういうところから発達してくる」と述べている（『筑摩書房編集者たちとの対話』手帖⑤⑨）。いずれにせよ、「遊びとしての学問」は、〈教養としての学問〉といつて悪ければ、少なくとも〈教育としての学問〉といつてよいものであった。

それはさておき、「遊びとしての学問」は「春曙帖」で人目に触れない形で語られたものであり、丸山が「遊び」と「学問」の関係について公に触れたのは、管見の限りでは、座談「六五年座談」とたつたいま引用した文の二回、ジンメル的な形式重視を説いた六六年度講義を含めても三回だけであるから、これが必要以上に重大視することは戒めなければならない。いまだ度繰り返せば、「変革」に傾斜した学問と「面白さ」、「好奇心」に力点を置く学問の二重性の中で、「遊びとしての学問」は、「本店」時代において実践から距離を置いた後者の側面を際立たせる象徴のようなものであった。そこに、六六年度講義にいう「文化」は「あそび」の精神と関係がある。形式や型をそれ自身としてエンジョイするところに文化生活がはじまる」という局面が関わっていたと解しても、それほどはずれではないであろう。ただ、「形式」や「型」は基本的に「状況」によって評価が決まる。「思想」に惑溺して学問の本来の姿を見失うような(あるいは「思想」を拠点にして「学問」を撃つといった)状況に対しては「型」や「しつけ」や「持続的関心」を強調するが、逆に硬直化したアカデミズムに対しては「好奇心」、「面白さ」の面を強調し、さらに「形式」や「型」それ自体も、状況に応じて「あそび」に繋がることもあれば、硬直化に墮することもあるというのが「バランシング・シンカー」^⑤としての丸山の論法であった。

しかし、先にも述べたように、すべてを「状況」に還元するのは危険である。「遊びとしての学問」の発想の出現、あるいは「変革」から「遊び」への重心移動は、「型」や「形式」の強調

と同じく状況に左右されていたとしても、それはいわば「大状況」であって、おおよそ一九六五年以降、丸山は時に「変革」の意義を強調することがあっても、大筋では学問の「遊び」、「好奇心」、「面白さ」の要素を前面に押し出した。ことに丸山は、「テオリア」と「プラクシス」の対において、「デカダンス」の危険を知りつつ、あえて「テオリア」の意義を浮かび上がらせた。それは「本店」に居を構えるうえで一つの決断であり、「遊びとしての学問」を提起したとことと相関関係をもっている。「プラクシス」への逆戻りは原則としてあり得なかった。もちろん、それは、「価値自由」と連動した「価値関係づけ」や「ミネルヴァの梟」のような学問論の基礎を前提としての話であって、丸山は生涯、学問にとつての思想や世界観の意義を否定しなかった。

だが、そのうえでいえば、ミル箴言に出てきた、〈教養人型〉の墮落形態である「ディレッタンティズム」と〈専門人型〉の類落態である「プロフェッショナルリズム」、あるいはかの「アフオリズム」にいう、持続的関心を欠いた「好奇心」が陥る「ディレッタンティズム」と「持続的関心」が好奇心を欠いた時に生じる「停滞と自家中毒」、そして一九六五年ヒアリングにおける「ディレッタント的」の積極的評価などは、いずれも「学問」に関わっているが、はたしてそれは「知識人」問題と無関係であったのかどうか、もっと一般的に言えば、学問論における変化は〈知識人の社会的使命〉にも影響を及ぼしたのかどうかということが問われなければならない。

(1) なお、歴史学者松尾尊弘宛の『大正デモクラシーの群像(岩波書店、一九九〇年)に対する礼状(一九九〇年一月二〇日)で丸山は、「実証主義の名の下に、歴史的事象に対して無批判であることが学問的態度であるかのようふるまう戦後派の歴史学者が少なくない中において、明確な価値判断を下すことを忌避しない学兄の叙述には感銘いたしました」と述べている(『書簡集』③37)。実証主義批判は丸山の特論であるが、同時に「価値自由論も受容したのであるから、価値判断を下すことへの『感銘』は社交辞令と解するのが妥当かもしれない。

(2) 後年の回想で丸山は、ウェーバーの方法論について岩波文庫の翻訳や日本の学者の紹介を通して学生時代から接していたけれども、認識と価値判断との関係についての考察は、なまじ早くからリッケルトやヴェンデルバントに親しんでいたために、存在と当為、あるとは「価値関係づけ(Wertbeziehung)」と「価値判断(Werturteil)」との区別とあった新カント派の立場一般に解消されてしまっていたようだと言っている(『思想史の方法を模索して』集)③37)。丸山は、ウェーバーを「方法として本当に読んだ」のは戦争直後に「経済と社会」を勉強してからであり、それまでは断片的にすぎず、学生時代に「Wirtschaftsgeschichte」を読んだけれども、直接思想史の方法としては学ばず、論文作成に直接参考になり大きな示唆になったのは『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』(梶山訳)で、これには「書き込み」があったが紛失したと記している(『思想史研究の回顧と感想』)〔丸山文庫「資料番号」㉮や㉮6〕。なお、別の場所でも丸山は、ウェーバーとの「出会い」は、学生時代に田中耕太郎の商法講義で、資本主義社会の法の合理性を端的に示すのが商取引だということを教わったことに触発されて『経済史』を読んだことだとしている(『ウェーバー研究の夜明け』(一九七九年)『座談』⑧192)。「田中耕太郎教

授 商法」(『丸山文庫』「資料番号 61-133」)。なお、丸山はウェーバー著、恒藤恭校閲、富永祐治/立野靖男訳『社会科学方法論』(岩波文庫、一九三六年)の複数箇所を傍線を引き、書込みをしているが、おおむね社会科学の認識と価値判断に関わる場所である。たとえば(傍線は丸山)、「……」ひとつの理想につきその内容とその究極の公理とを論理的に分析し、且つこの理想の追求からして論理的及び実践的に生ずる諸帰結を開示する企て「……」について、「この理想に対する価値判断——必ずしも意識的、明白なものではないが——を全く排除して、このことが可能であらうか。」と書込み、また、「ために一つの科学的問題の存在を単に認めることだけがすでに、或る一定の方向に向けられた生ける人間の意欲と個人的結びつてゐるのである」のうち「個人的」に疑問符を打ち、「その結びつきこそが社会科学の本質的性格ではないか。」と書込んでいる(『丸山文庫』「資料番号 01889062」24, 29)。そのほかの傍線箇所を挙げておく(同22, 51, 97f, 99f)。価値判断については、「中間派」は左翼または右翼のもつとも極端な党派理想に比して毫末もより多く科学的真理たるものではない。価値関係づけにつき、「経験的実在は、我々がそれを価値理念に関係せしめる故に、且つその限りにおいて、我々にとつて『文化』なのであり、文化は、価値への関係により我々にとつて有意義となるやうな実在の部分のみを包容するのである。」「概念構成に關して、「人間の文化を取扱ふ科学にあつては、概念の構成は問題の定立に依存し、そして問題の定立は文化の内容そのものと共に変遷するといふその事情なのである。」「指導的価値理念の交替が避けられぬ以上、真に確定した歴史的諸概念は一般的の最終目標とは考へられないのだから、彼はかう信ずるであらう——個個のその時々指導的観点に対して鋭い一義的な概念が構成されるといふことから正に、この概念の妥当の限界をつねに明瞭に意

識にもたらず可能性が与へられるのであると。」

(3) この意識は、政治学が「権力の呪縛に対して不断に抵抗する」という意味での野党性」をもたなければならない(『政治学』(一九六五年)『集』③166)という反抗の論理を支えていた。

(4) 『折りたく柴の記』の昭和二年七月五日の項にはこう書かれている。「近代合理主義は、理性的なものの、価値的なものを客体内在せるものと見ずに、客体に対して主体が賦与するものと見る。従つて、形相(形式)を賦与されない以前の客体(質料)は全くのカオスである。(概念なき直観は盲目である。)(『対話』18)。また、『一九五一年の手帖』の一節にはこうある。「(一)方法が対象を規定するという新カント派→対象の客観的実在性そのものの否定乃至懷疑に陥る。認識主観によって整序される以前の対象は単なるカオスとしてしか観られない。(二)素朴實在論(唯物弁証法論者も屢々陥る。)(『中略』)ウェーバーの意味づけ。認識の対象への参与「後略」(『対話』36)。もっとも、主体による「意味付与」という発想はマンハイムの「遠近法」とも関わっていた。丸山はみずからの思想史方法論を振り返った際、マンハイムの「遠近法的な見方」が新カント派もマルクス主義も共有している、対象と認識の「対一」の対応関係を突き崩し、精神史を社会史の文脈に置きつつ、精神史特有の発展形態を明らかにする「鍵」を与えてくれたと述べている。これは、思想史における視野「問題設定の移動」によって「景観」が変化し、「整序された普遍妥当的な認識か、それともカオスカ」という二者択一に代つて、思惟主体による思惟内容への影響を、さらには問題設定の多元的な可能性を明らかにしてくれたという意味である(『思想史の方法を模索して』(一九七八年)『集』③333)。丸山のいう「読みかえ」(前述第二章第一節(a)および(c)参照)もこの見方に通じる。また、丸山は、「実証」史学やマルクス主義に存在している、「発生論」と「本

質論」との混同の問題について、新カント派から「発生論」の限界を学んだけれども、その、発生論的方法と価値の先験的妥当性の峻別にあきたらず、マンハイムの「事実次元の発生」と「意味発生」との区別の理論が「私の頭の中のモヤモヤを吹き払ってくれた」と述べている(『集』③321f. 331f.)。これは、あの、津田左右吉と和辻哲郎の古代神話をめぐる「事実史」と「思想史」の対立とも関わっている(出来事自体の時間的連関が事実史であるのに対して、出来事に対する意味付与に力点を置くのが思想史である(前述第二章第二節(a)註(9))。なお、丸山の「視座構造(Aspektstruktur)」はマンハイムに依拠したものである(『福沢諭吉の儒教批判』(一九四二年)『集』③160:「思想史の方法を模索して」(一九七八年)『集』③333)が、丸山によれば、マンハイムの知識社会学は「体系的には」ウェーバーに負うところが少なくない(『集』③336)。

(5) なお、後述のように、「概略」を読む(一九八六年)では、伝統社会の知識人を、「その社会におけるオーソドックスな世界観の独占的解釈者」「身分的・制度的インテリ」として特徴づけているが、その際に、ここにいう世界観解釈とは、「われわれの住んでいるまわりの世界にたいして意味を賦与する仕事」であり、「人間はまったく無意味な混沌の世界には生きられません。私たちは自分では意識しなくても、自分について、自分の環境について、世の中について、なんらかの意味づけあるいは秩序づけを不断にしながら生きているのです」と説明している(『集』③341)。

(6) ただし、丸山によれば、「主体との関わり方なしには、対象の認識などできない」というのは、カントや新カント派もいつていることだが、マルクス主義の「党派性」という観念からも影響を受けたという。それがすなわち「いわゆる実践」とは違うけれども、「研究を通じての現実へのコミットメント」である

〔「忠誠と反逆」合評会コメント〕(一九九三年)『語文集』(206)。

(7) 「思想史の考え方について」(一九六一年)で丸山は、対象が非常に広い思想史という学問にも「固有の学問上のきまり」があり、ディレッタントが「興の赴くにまかせて、それからそれへと興味をひろげていく」ものではないとしている。史料の制約をいっただけである(『集』③88)。しかし、こゝでは同時的、思想史はまったくの事実史とは異なるとして、それを表現するのには演奏家の仕事を例に挙げている。つまりそこに「創造」があるというのだ。そもそも歴史一般において歴史叙述者による「主體的構成」をまったく排除した「実証」主義はあり得ないのだが、思想史の場合、この契機は決定的に重要である。思想史は思想の「解釈」であり、そこに創造的契機が入らざるを得ない。つまり歴史により拘束され、自分が歴史の対象を再構成すること、「弁証法的緊張を通じて過去の思想を再現すること」に、そこに思想史の「おもしろさの源泉」がある(『集』③70ff. ; ③「日本における危機の特性」(一九五九年)『座談』③219)。これは「好奇心」とは違った思想史独自の「おもしろさ」、こゝてみれば普遍的規範への拘束と自由な行動との間にある、「被縛性と自発性とのディアレクティッシュな緊張関係」(『集』③276)に連なる面白さである。

(8) シェンニットの原文は *Ex Captivitate Salus, Erfahrung der Zeit* 1945/1947, Pflingen 1964 であり、丸山の所蔵本は当該箇所「学問的自由の前提」と書込み、*“eine fundamentale Neugierde, die jede andere Gruppe und jede Person in ihrem Anderssein begreifen möchte”*「あらゆる他集団とあらゆる他人を他人在におこつて捉え得る基本的な好奇心」とある部分に下線を引いている(『丸山文庫』「資料番号 01825819」13)。

(9) 「自己内対話」は、自分の精神の中に、自分と「異質的な原

理」を設定して、それと不断に会話することであり、「他在において認識する」ことを意味するが、それは同時に「精神的開国」の要求に通じており、またマンハイムによれば、その能力の欠如がナチズムの精神的背景となっていた(前述第二章第三節(a)および註(26))。ちなみに、石田雄は、「他者感覚」が主として「知的領域」の問題として扱われるけれども、人権と寛容に結び付けて理解すべきだという(丸山との対話 201)。たしかに丸山はたとえば「他者感覚」がなければ人権の感覚も育ちににくいといっている(『集』③175)。しかし、これは「知的領域」における「好奇心」と直接結びつかない。

(10) 他者を他者として理解するというのは如何なる学問においても当然のことであるが、丸山も、それは「歴史のイロハ」であるといっている(『集』③173 ; cf. 「対話」232)。なお、丸山は「歴史主義の危機」という問題は、歴史の相対主義、つまりニーチェが言った「すべてを理解することはすべてを許すこととなる」という意味での価値判断ができなくなるという問題をとうとうしたらいいかということだ(「歴史意識とは何か——慶應義塾大学 内山秀夫研究会特別ゼミナール 第二回」(一九七九年)『語文集』③26)と語っているが、それは、一九四八年講義で、ニーチェは「歴史主義」に対して人間の生の厳粛を主張したと述べた際に、「すべてを相対化することは、すべてを宥すことにある。いいかえれば、相対化の極限は、すべてを絶対化することになるのである」としている(「講義録」①137)のと同じ意味である。「理解」するところの「賛成」という意味ではない」ということだ(『集』③172)。

(11) これは「マイナスのなかにプラスをみ、プラスのなかにマイナスをみるという思考法」(『集』別集③83)、あるいは「明のなかに暗を見、逆に暗のなかに明を見」という *dialektisch* な見方(『対話』127 ; cf. 小田切秀雄編『対決の思想』(勁草書

房、一九六八年(20)である。なお、福澤の「天邪鬼の根性」について丸山は、第一に「認識態度」として「左の中に同時に右の契機を見る、右の中に同時に左の契機を見る」という見方、⁽¹²⁾「楯の反面をいつも見る」という態度、第二に「決断」に関して、現在の状況判断の上に立つて「左か右かどちらかを相対的によしとして選択する」という態度だとし、合わせて「両眼主義」ないし「複眼主義」と呼んでいる(「福沢諭吉について」(一九五八年)『集』(384)。なお前註(7)参照。

(12) しかし、一九五九年にもまだ丸山は、「知識の価値は、知識そのものために知識が尊ばれるのではなく、知識は役に立つもの、社会の機能に適用で来るものでなければならぬ」と留保抜きに語っていた(『集』別集(323)。

(13) 「アフォーリズム」のみが「好奇心」を提起しながら、「実践」に言及していないのはなぜか。また、他の「好奇心」系列の主張の落とし穴が「デカダンス」とされているのと違って、「アフォーリズム」だけは「ディレクタンティズム」ないし「学問的人格」の解体を挙げているのはなぜか。これは一筋縄ではいかなない難問であるが、前者は、「アフォーリズム」がすでに「思想」(世界観、イデオロギー)の優位をしりぞけたうえで出てきた学問観であったからだと考えられる。後者については、上で試みたように、もし「好奇心」を「価値関心」の一種として捉えたとすれば、「好奇心」と「持続的関心」は、「価値関心」と「専門科学」の対の変種として理解され、したがって歯止めなき「価値関心」は「ディレクタンティズム」に陥ることになる。

(14) ここにいう「テオリア」の精神は「対象にたいする冷徹な距離の設定」に通じており(『対話』52)、ウェーバー流に言えば、責任倫理を基礎づけるはずであるが、丸山がここにいるのは、ウェーバーが、教育の重大な意味の一つが生徒に「不都合な事実」を認めることを教えることにあるという(尾

高訳『職業としての学問』33/Wissenschaft als Beruf S. 603)のと相応する。それは、逆にいうと行動者は不都合なことに目を瞑るということになる。

(15) というのも丸山は決して「学問至上主義」を全面的に肯定しなかったからだ。現に「本店」以後も「変革のための武器としての理論」を完全に捨て去ったわけではない(後述第四章第一節(a)参照)。

(16) これは、丸山の高弟ともいえるべき(『書簡集』①161)脇圭平がマックス・ウェーバーについて使った言葉である(「知識人と政治」(岩波新書、一九七三年)25)が、丸山自身に適用してもあながち不当とはいえないであろう(阪本尚文「丸山眞男と八月革命」(一)(福島大学『行政社会論集』58)(二〇一五年)52)。

(c) 知識人としての学者

先にも見たように、「アフォーリズム」における「持続的関心—好奇心」の対の墮落形態である「停滞と自己中毒」と「ディレクタンティズム」の対は、ミル箴言の系譜を引いているが、しかしそもそも「アフォーリズム」が「思想の科学」や吉本隆明との確執と関わっていたとすれば、やはり「夜店」から「本店」への移行との関連も無視できない。しかも、一九六〇年代末の全共闘の大学批判と定年を待たずに敢行された丸山の東大退職(一九七一年)という新たな状況の中で、新たなネガティヴな対である(専門バカディレクタンティズム)が登場してくる。それは、以前の問題意識からの連続性を孕みつつ、悔恨共同体の「思い出」とも絡み合っており、「本店」時代の丸山の(ある意味で)屈折した心境を映し出すことになる。

(α) 七〇年前後の「状況」

丸山は安田武宛書簡(一九六九年六月二七日付け)で戦争体験に関する対談の要望を断った際に、大病をしたので余命を「自分本位」に考えて、自分にとつての本格的な仕事(古代から江戸時代までの日本思想史の研究)に捧げたいとして、従来からも「知的好奇心」と「義理人情」のために様々なテーマの問題に引つ張り出されてきたけれども、「丸山についてのイメージ」を振りほどくための一歩として現代のトピックについて「直接に語ることを避けて」「うしろ向きの予言者」(日本思想史の一介の研究者)に徹したいが、このことは必ずしも「従来いわれている意味でのアカデミズム」に「空間的に立てこもる」という意味でなくて、日本思想史の「一介の研究者」としての道を歩むということだと説明したうえでいう。

「私は、ずっと以前から「単なる研究者でなくて思想家としての丸山」などといわれることに、背筋が寒くなる思いをして来ました。人各々行く途があります。ジャーナリズム上の「思想家」になるのが日本くらい容易で、「単なる研究者」に徹することが、現在の日本くらい困難なところはないと思います。そもそも日本にはプロフェッションにあたる言葉がなく、プロというのは野球や芸能人の領域でしか使われません。昔の「職人」という言葉のもつ感じのせまさをとりはらって、職人倫理を徹底するよりほかには、この国がサラリーマンと何でも屋評論家——つまり専門バカの反対物——の二種類の人種によって満たされる日もそう遠くないと思います。」(『書簡集』①185c)。

七四

「一介の研究者」に徹すること、つまり「夜店」から「本店」へ、あるいは「思想」から「学問」への移行の——私的ではあるが——明確な宣言である。

もつとも、「うしろ向きの予言者」とは、「本店」移行が決して実践からの完全撤退を意味しないということを示唆している。それはここではじめて出てきたわけではない。一九六〇年の座談で丸山は、「過去をトータルに認識すること」が重要であり、すぐに実用的な指針を得ようとしてはならないとし、その際、歴史家は「あくまで「後ろむきの予言者」だ」という自分の宿命を自覚しなければならない」と述べていた。予言者であるから、「予言的な面」がなくなつて骨董いじりのようになるのはだめだが、「後ろむき」という歴史的認識の性格を忘れ、歴史を感傷化することも避けるべきだ、というのである(『座談』④83)。「過去学を未来学に読みかえる努力」(『対話』83)というのも同趣旨であろう。「後ろ向きの予言者」とは、要するに、「トータルな認識」≡「ミネルヴァの梟」と同様、「歴史」について「学問自身の社会的使命」を表現したものであり、その意味でかねがね考えていたことをいやま本格的に実行に移すということである。

しかし、「専門バカ」に対置される「サラリーマン」と何でも屋評論家の二種類の人種の意味は必ずしも明確ではない。「サラリーマン」はおそらくプロフェSSIONナルな「職人」気質の欠如を意味するのであろう。⁽³⁾一方、「何でも屋評論家」については「近代日本の知識人」(一九七七年)の草稿の一つ(六八年ごろ執筆か?)にこういう記述がある。ストライキ、交通事故、少

年の非行などの新聞・テレビの放送に登場する「識者の声」の「識者」とは多くの場合、「全く専門をもたない何でも屋の社会評論家」か、「ジャーナリスト芸能人」か、あるいは「専門分野ではあまり評価されていないような大学教授」であり、彼らの「資格」は大衆への知名度が高く、わずかに数十語であらゆる社会的出来事について意見がいえることであり、とくに政治的事件については新聞が中道主義の立場から「識者」を選定することもあるけれども、彼らの新聞・大衆週刊誌におけるレーゾン・デールは、独立の政論ジャーナリストが少なく、大学教授の多くが「人格ぐるみ専門家」になっている事態⁽⁵⁾を補充することにあるかもしれない、と(日本の知識人・進歩的知識人・現実主義的知識人・識者の声)「丸山文庫」[資料番号32][33]。ここからすると、「何でも屋評論家」とは要するに「専門」のない(その意味でディレッタントの)ジャーナリズム上の評論家であり、「人格ぐるみ専門家」である大学教授、つまり「専門バカ」の対極に位置するわけである。

したがって、丸山はここで、ディレッタント的な「何でも屋評論家」を批判し、返す刃でその対極にある「専門バカ」も斬り捨て、どちらにも堕さない、「プロフェッション」としての「単なる研究者」という「我が道」を示したのである。その限りでは思考パターンそのものはミル箴言を踏襲している。たしかにここには、「何でも屋評論家」とは別に、「ジャーナリズム上の思想家」が登場してきている。これは二年前の『思想の科学』をめぐる確執を想起させる(安田武は思想の科学研究会会員(一九六四・六六年会長)であった)⁽⁴⁾、が、それと同時にかつての

「思想家としての丸山」像を払拭しようとする意図を窺わせる。しかし、ここではさしあたって、右の書簡の背景をなす、「東大紛争」をめぐる「反体制派」の評論家やジャーナリズムの姿勢に対する丸山の憤激を瞥見しておこう。

丸山は『春曙帖』に、「毎日、□□君らの「安保十年」を下田の書店で立ち読みして」と題して、ジャーナリストたちが丸山を盛んに利用しながら、嫌がっていることを承知のうえでジャーナリズムに引つ張り出そうとし、逆に知識人や大学教授が市民運動をリードする時代は終わったなどと書き立てることに對する怒りを露わにして、「今度こそ私は、ひとのためのサービスは一切ごめん蒙って「研究エゴイズム」に帰る。自分の好きな、そうして本来の持場である思想史の仕事に専念できるだろう」と記している(『対話』38)。「安保十年」とは、小尾俊人によれば、『安保 激動のこの10年』(毎日新聞社会部・安保学生班編、文藝春秋、一九六九年二月)のことである(『対話』38)から、安田宛書簡以降であるが、さほど後のものではないであろう⁽⁵⁾。安田宛書簡の時期に丸山はすでに辞職を決めており、それもあって「一介の研究者」として生きる覚悟を強調したのであるが、同じ六九年の夏から秋にかけての他の書簡を覗いてみると、「反体制」を標榜する「知識人」がテレビの寵児となつて、かつての近衛新体制時代の「時局便乗」と同じことを繰り返しているとか、「東大紛争」をめぐる「何ぞ事物を信ずるの軽々にして、亦之を疑ふの早急なる」(福澤諭吉)「評論家」の体質が相変わらずであり、左右を問わず精神的潮流へのコンフォートミズムが「インテリの世界」で跋扈しているとか、「世の「評

論家「たち」がろくに調べもしないで、マス・コミの断片的報道からの憶測や安田城攻防のような事件に衝撃を受けて人をバリサイ人的にあげつらう軽薄さとコンフォーミズムに呆れる、といった憤懣やるかたない調子の言葉が連ねられている(『書簡集』①389: 同91f: 同194: cf. 同202: 同212)。この怒りは、前にも引いたが、『春曙帖』に一九六九年五月と明記して綴られている。

「これほど『反体制』の言辭がブルジョワ出版物に氾濫し、これほど『反体制』を標榜する評論家・大学教授たちが、そういう言辭によつて原稿料をかせぎ、すくなくともペンによつて生きること——もつと現代的にはテレビ・タレントとなつて生きること——の容易な国があるだろうか。『中略』けれども『反体制』の言辭がこれほど氾濫しながら、『現実』をかえる力がおどろくべくないという日本の反体制思想運動の歴史的な問題性を自分の問題として考えないで、いい気になつて、マス・コミの需要に応じて注文生産している『自由』評論家や大学教授によつて、日本の『現実』がただのインテリも変革されないことだけはたしかである。」(『対話』二五／前述第一章第三節(b)註(2))。

また、『春曙帖』には同時期に書かれたと思われる一文がある。

「『専門バカ』のインテリはたしかにいる。しかし『専門』さえもたない『インテリ』評論家の知性とはいつたい何だろう。むしろ庶民バカの方がまさること数等である。」(『対話』232)

そしてこの後には、全共闘を支持する評論家がテレビの××ショーのタレントになつて例、逆に「東大出身」で売り出した歌手がモーニング・ショーで全共闘の闘士への愛情をこめたシンパであることを告白した例が挙げられている。さらに、一九七一年の書簡では、大学紛争に際して自分がマス・コミ向けの「個人プレイ」をしたり、「い、子」になろうとしなかったことに改めて満足の意を表し、「自己顕示病者の乱舞する『現代』に対してトータルに対立する生き方とは、マス・コミで発言しないことじゃないでしょうか」と述べている(『書簡集』②343: 同246)。

こうした「東大紛争」や全共闘運動をめぐる「評論家」、「大学教授」、「知識人」ないし「インテリ」、あるいは彼らが活躍するジャーナリズム・マスコミに対する憎悪にも似た丸山の激しい批判は、ごく大雑把に言えば、「夜店」から「本店」へ、あるいは時事論文執筆者から思想史研究者への移動の現れの一つであり、その点では東大辞職は画竜点睛であつたといつてもよい。しかし、よく見ると、以上の言説では、「専門バカ」は直接批判の対象となっていない。それどころか、右の『春曙帖』では、まるで知性なき評論家よりも専門バカの方がましだといわんばかりである。安田宛書簡でも専門なき「何でも屋評論家」の対極として専門バカをもちだしていただけであつた。つまり、全共闘に関わる問題状況において浮かび上がったのは、ジャーナリズム上の「評論家」と「研究者・丸山」という対抗軸であつた。これに対して、七〇年代には「専門バカ・ディレッタント」の対抗軸が登場するが、それは「研究者・丸山」に尽くされる

い問題状況を顕わにする。

(β) 専門バカとディレッタント

一九七四年に丸山は、今日の大学論議が「専門バカ」か、ディレッタント的「博学」か、という不毛な二者択一に陥りがちであると述べている(「きれぎれの思い出」『集』⁽⁵⁾⁽⁶⁾)。が、これは我妻栄の精緻な民法解釈学と専門を超えた見地を称揚した際に漏らしたものであり、かつてのノーマン追悼と同じくミル的な理想的学者像とそこからの逸脱を前提とした記述である。今日の大学論議というのは、全共闘の「専門バカ」批判を指すが、「ディレッタント的博学」とは、丸山が「専門バカ」の対極として自分で想定したものと見てよいであろう。

だが、一九七七年の広島大学平和科学研究センターでの講演「一九五〇年前後の平和問題」では、かつての悔恨共同体には知識人の社会的貢献の意識があり、専門化から生じる「何のための学問か」という問題を問い直し、「専門バカ」を避けようと思えば「ディレッタント」に陥ることを意識して、二つの谷間の非常に細い道を渡ってゆくのだという「空気」があったという歴史認識を示している(前述第一章第三節(a))。「何のための学問か」という問は、いうまでもなく学問の実践性(学問自身の社会的使命)の問題であるが、しかし悔恨共同体において実際に問われたのは「何のための学者≡知識人か」ということであり、したがって(専門バカ・ディレッタント)の対は、(学問自身の社会的使命)よりもむしろ(知識人の社会的使命)に関わっているはずである。

そのことは同年の大佛次郎賞受賞インタビューではつきりする。丸山はやはり夜店時代の活動を振り返って、敗戦直後の状況の中ではたして専門バカでよいのか、世の中はどうなってもかまわないのか、隣の分野でどうなっているのかということに無関心でよいのかと考えて、「一方では研究者だけれども、一方では知識人なのだから、知識人としての連帯感情をもって共通の問題に腕を組」まなければ、様々な政治的反動に対して学問と文化の自由を擁護できないと考えた、と説明したうえで、こういつている(『話文集』⁽⁵⁾⁽⁷⁾)。現代の知識人は「タコツボ」化してしまった。専門化は新聞社でも大学でも不可避の運命であるけれども、だからといって「ディレッタント、ディレッタニズム」では何も解決しないのであって、「専門家の不可避性を認めながら、それを超えて知識人の連帯の方向を求めているかなければならない」ディレッタニズムと専門バカとの二つの谷の非常に狭い道を行くのが「現代の知識人」の宿命ないし課題だ、と。これは悔恨共同体についての歴史認識と寸分異ならない。逆にいえば、このような現代の問題意識が(専門バカ・ディレッタント)の対による往時の悔恨協同体の性格づけに反映した可能性も否定できない⁽⁸⁾。それは別として、丸山はここで(専門バカ・ディレッタント)が過去と現代とを問わず「知識人」の問題であることをはっきり認めている。

たしかに「専門バカ」であってはならないというのは、一見、研究者の課題のようであるが、少なくとも現実問題としては知識人の課題であった。これについて挙がっている例は、一つには、「天下のことなんてどうなろうと、オレの知ったことではな

い」という専門人の「技術ニヒリズム」であり（原子力の技術者は「原子力のもっている社会問題」に関心をもちべきだ）、もう一つは、戦時中にアメリカ軍の上陸と戦うために手榴弾を配れといった帝国大学助教教授である（『語文集』③18：「丸山ゼミ有志の会」懇談会 スピーチ（一九九五年）『手帖』⑤⑥：「聞き書 南原繁回顧録」⑧⑨）。後者は「学者」であるが、原子力の技術者との共通性は「専門家」である。丸山は、専門バカとディレクタントの間の細い道を歩くことは「学問を職業とする者の宿命」という表現をしている（『語文集』②⑧⑨）が、正確にいえば、それは「学問を職業とする知識人」の（あるいは「各分野の専門的・技術的知識人」（『集』⑤⑥⑦）の）宿命であった。さもないければ、原子力の技術者はすべからず原子力の危険を探究すべきであり、社会科学者はすべて「変革のための武器としての理論」の構築に努めなければならないことになるからである。少なくとも、すでに「変革」から「遊び」へと重心を移したこの時点で、丸山はそのような過大な要求を（自分も含めて）「研究者」に求めなかったはずである。むしろ、研究者にとって第一の要請は、専門科学者、つまり「何事かについてすべてを知っている」人間であった。

他方で、「ディレクタント」であってはならないというのも、知識人よりも研究者に要求されるべきことであるように見えるが、ここではそれについて深く論じられておらず、ただ、「本当の専門家からみればディレクタントの仕事とみられるし、今度はいわゆるディレクタント流に言えば、なんだ専門バカということになる」といった事態が「思想史の研究」などに集中的に

現れる（『語文集』③④）と恨み節風に語っているだけである。⁽¹²⁾

さらに、翌一九七八年の座談「文学と学問」で埴谷雄高の文学を論じた際に丸山は、社会の専門化と官僚化は現代の宿命であり、これを単に否定するだけでは、ウェーバーが「専門バカの対極として批判したディレクタント」がふえるだけであるから、やはり学問であれ実務であれ「それぞれ一芸に達する」という道をとるほかないが、しかしだからといって宿命として現代の傾向に流されるのではなく、「いわば勝目のないたたかい」を、専門化の傾向に対して不断に挑んでいく必要がある（『座談』②⑧）と述べている。専門化の運命を引き受ける覚悟をウェーバーと共有しながら、それに対する粘り強い抵抗を説くのである。では、専門化に対する「勝目のないたたかい」とは何か。文脈は、埴谷の文学が現実の生活世界と繋がらなければならぬという議論の中で、「革命」や「戦争」、「正義」や「自由」という問題がごみ処理や交通ラッシュや日照権という、専門化した世界における日常的な問題と関連づけられなければならないというものであるから、丸山自身に即していえば、焦点は学問の実践性ということになる。つまり、専門科学では対処し得ない視点をもつことによって学問の実践性を確保しようというのである。これはかの「変革のための武器としての理論」を想起させる。もとより、「勝目のないたたかい」という表現には一種の諦念を窺うことができるから、昔に戻ろうと一念発起したわけでもないようだが、逆に「ディレクタント」になろうというわけでもない。ディレクタントでは何も解決できないのだ。

ところが、同じ座談で丸山は、ウェーバー以降学問の専門化が進行し、現在では一つの領域に徹するほかないということを認めつつ、自分のやっている「思想史」は、「悪くいえばディレッタント的、よくいえば『学際的』」だから否応なく他の領域にも目を配らざるを得ないとして、「ばくはいま言った本当の学者『法学者とか経済学者という分類に入る学者』じゃないんだ」(『座談』②184)と居直ったかのように語っている。戦後の「知識人の自己批判」の状況下では他の専門分野との繋がりがあったけれども、いまではそうした時間も関心もなく、「つまり、なにもほくがそういう関心が広いっていうんじゃないくて、思想史という領域自体からして学問の世界の端のほうにいるから、相対的にはかの世界に近いわけ」だと弁解しているが、大佛賞受賞インタビューでも、上述のように、思想史研究では、「本当の専門家からみればディレッタントの仕事とみられるし、今度はいわゆるディレッタント流に言えば、なんだ専門バカということになる」といいながら、他方で、最近では政治学一般や社会科学が「学際的」になってきているが、思想史・政治思想史は「昔から学際的」だといひ(『語文集』③25)、少し後には、「思想史」は限界領域があまりはつきりしない分野であり、「私は自分で研究者仲間からディレッタントと思われるくらい比較的に関心対象が広い方だと思っています」と述べている(『文学史と思想史について』(一九八〇年)『集』⑤38)から、政治思想史という学問、そして当の丸山自身が「学際的」「ディレッタント的」であることを認めているのである。専門科学の不可避性を認めておきながら、なおかつ思想史という専門領域が「ディ

レッタント的」であるというのは、〈専門バカーディレッタント〉の間の狭い道を歩むというのと形式上はあまり異ならないかに見えるが、ここでは戦後悔恨共同体と現在との平行性は語られず、むしろ現在については、自分の専攻分野と「関心」の「ディレッタント的」事情を持ち出すことによつて、「専門科学」と「ディレッタント(的)」との間の道を歩もうとする意思を示しているようである。

最後に、一九八〇年の世良晃志郎との対談「歴史のディレンマ」で丸山は、「専門バカ」と「ディレッタンティズム」の谷間に落ちないようにその間の狭い道をゆく「社会科学者の課題の厳しさ」はウェーバーが口をすっぱくして力説したことだとしたうえで、専門的分化は官僚化とともに避けられない近代の宿命であるけれども、だからこそ不断に自分の精神の内面でこれに抗しなければならず、そうした抵抗がないと結局「大きな問題」に口を出すのは論壇の「評論家」だけになってしまうのであって、評論家という名の「ディレッタント」になるか、しからずんば重箱のすみをつくようなアカデミックな研究か」というディレンマが日本では悪循環を起しやすいと述べている(『座談』④25)。〈専門バカーディレッタント〉は、重箱の隅をつつく「アカデミックな研究(者)」と「評論家」として表現される。無論、「社会科学者」はそのいずれの陥穽にもはまってはいけないというのだが、ここでも問題となっているのは〈学問自身の社会的任務〉よりも、〈知識人の社会的使命〉である。すでに見たように(本節b)、同じ対談で丸山は、やはりウェーバーの専門化を引き合いに出して、「人間」としての責任(事実上

《知識人としての学者》の社会的責任》を論じていたが、ここでは同じく専門化への「抵抗」を口にしながら、「大きな問題」に口出しする評論家に対抗しようとする「研究者・丸山」が顔を出しているのである。もし「大きな問題」が、埴谷との対談で例示された、革命、戦争、正義、自由といった問題であり、それを「評論家」に任せておけないのであれば、やはり「変革のための武器としての理論」に逆戻りしなければならぬ。だが丸山はそれを口にしない。むしろ、明治から大正にかけての「硬派」の「大新聞記者」の時代には論説が主であり、「そのへんの大学教授が及びもつかない学問と見識のあるジャーナリスト」が輩出したが、現代のようなマスコミの大学批判は、「学問の苦闘をしたことのない素人」が騒いでいるという程度にすぎないといっている（『座談』②24）ように、あるべきジャーナリスト、評論家の像から論壇の評論家を批判するに留まっている。

(Y) 二つの地平——ねじれの構造

こうした、それこそ重箱の隅をつつくような検証はまことに不毛のように見える。総じて座談での発言記録は必ずしも正確ではないし、丸山による校正を経ていない場合は、思わず「本音」が出てくるというメリットもある反面、「言葉」や「表現」についての厳密な分析になじまない。そこからすれば、ごく一般的に、「本店」時代に入っても丸山は、学問の専門化を不可避と見ながら、なおそれに抵抗して学問および学者の実践性を確保しようとした、といっておけば済むことである。しかし、我

々はあくまで「研究者」と「知識人」、《学問自身の社会的使命》と《知識人の社会的使命》を区別し、そのことによって七〇年代の丸山の問題意識に迫るという見地を保持したいと思う。そこでもう一度、議論を整理してみよう。

《専門バカーディレッタント》は、ミル箴言に関わる「プロフエッションナリズム」と「ディレッタンティズム」というマイナス・イメージの変形である。しかし、箴言そのものはこの二つの欠陥を克服した学者の理想像を示すために引証された。安田宛書簡の「専門バカー」「何でも屋評論家」や一九七四年の「専門バカー」「ディレッタント的「博学」も同様の性質をもっている。他方で、《専門バカーディレッタント》の対は、かつての《アカデミズム—ジャーナリズム》の相克を想起させる。大佛賞受賞インタビューの、「本当の専門家からみればディレッタントの仕事とみられるし、今度はいわゆるディレッタント流に言え、なんだ専門バカーということになる」という発言は、およそ一〇年前の「増補版 現代政治の思想と行動」『後記』（一九六四年）で、自分の論文は学界的常識からすればあまりにもジャーナリストティックに見え、ジャーナリズムの世界からはあまりにも専門的だと非難されることを覚悟していた、といったこと（前述第一章第三節(b)）とほとんど二重写しになる。もちろん、丸山は《アカデミズム—ジャーナリズム》の相克を、「洞窟の哲人」南原繁の存在もあって早くから意識していたけれども、戦後の論壇での活躍期に両者は、《知識人の社会的使命》という視角からある程度まで共存し、融合していた。両者の不協和音が露わになってくるのは、一九六〇年前後を境に丸山が思想史

研究に重心を移し、したがって「アカデミズム」の方に舵を切っていったことに始まる。だが、この解決(ジャーナリズムからの疎隔)と入れ替わるかのように(あるいはそれと重なって、〈学問—思想〉というもう一つの相克が、六〇年代半ばごろの吉本隆明への反批判や『思想の科学』の「思想」優位への反撥という形で意識されるようになり、さらにそれに拍車をかけたのが六〇年代末の学生運動の高揚であった。それは、一方で運動が提起した「専門バカ」批判への共感を惹きつつ、他方で運動に肩入れするマス・コミの評論家に対する憤激を引き起こした。それゆえ、一九六九年の安田宛書簡では、「ジャーナリズム上の思想家」と同じくジャーナリズムの「なんでも屋評論家」が「単なる研究者」に位置されたのである。だが、丸山はしだいに「評論家」と「思想家」を一つ穴の貉と見るようになっていった。丸山は大佛賞受賞インタビューでも「思想家」というレッテルは願い下げだといひ、「思想家と評論家というのは二つともわけのわからない言葉だな、僕にいわせると」すら述べている(『話文集』③28)。かくして、〈アカデミズム—ジャーナリズム〉の相克は、いまや「単なる研究者」と「思想家・評論家」の対立として表現され、後者は「専門」がないという意味で消極的な意味の「ディレッタント」として捉えられようになった。このような推移の中で、東大退職によって(つまり形式上のアカデミズムから縁を切ることによって)正真正銘の「本店」に居を構える「一介の研究者」になった七〇年代の段階に〈専門バカ—ディレッタント〉の対が登場したのである。

さらに付け加えれば、〈アカデミズム—ジャーナリズム〉の対は〈研究—評論〉の対となって現れている。丸山は鶴見俊輔との対談(一九六七年)で、「もしアカデミーに存在理由があるとしたら、徹底して学問の型を習練すること」だとして、博士論文の書き方を例に挙げた(前述第三章第一節(c))が、竹内好追悼文(一九七七年)では、「学問の世界の約束事」は、「自分をナマに仕事のなかに出さない」ということであり、人文・社会科学の場合には「学者の人間」が出てきがちであるけれども、それは結果としてであって、本来はあくまで客観的な事実連関を「一定の学問の約束事」に従ってどこまで説明しているかで勝負するといひ、現代の日本ではなまじ「高級」な評論メディアが非常に発達しているために、「学問研究」と「評論」との境界線が曖昧になっていると指摘し、「ぼくは「思想家」なんていう、うさん臭いコトバもこの際廃語にした方がいいと思っている」と語っている(『集』別集③28)。また、一九七八年には、ある「素人」に対する書簡で「学問的論文」の「技術的な問題」に触れている。学問的論文の最低条件は、「これまでの研究史の上に立って、それにたいして新しい観点を提示したり、従来のアプローチを批判すること」であり、学問的論文の「約束事」の一つは「個人的感想を直接投入することを避ける」ことにあり、「二人称はなるべく使わない方がいいのです。それが「評論」と「研究」との区別です」と述べている(前述第一章第三節(b)註3)。さらにずっと後(一九八八年以降)には、「評論」なら「われ思う」で書けるけれども、アカデミズムの場では「われ思う」では論文にならないとして、評論と専門論文の違いに

言及し、現代では「吉本隆明などを愛読して、それを模範にして書く」からか、みんな評論になってしまい、論文の形式のようなものは「見事に崩壊しました」と述べている（「回顧談」下395）。「評論」は「思想」と並んでいまや丸山にとって不倶戴天の敵のようであった。

しかし、こういう点だけを強調すると、丸山は「ジャーナリズム」から「アカデミズム」への道をまっしぐらに走り続けたということになりかねない。だがそうでないことは「ディレタント（的）」という言葉の両義性から明らかである。

「ディレタント（的）」は、一方で評論家・思想家に連なるネガティヴな評価と、思想史研究（一九六五年ヒアリングでは政治現象や政治学）がもつ性格や丸山自身の「関心」からするポジティヴな評価という二面性をもっていた。ネガティヴな評価の方は、あるべき専門研究者ないし専門家としての使命（「プロフェッション」、「職人倫理の徹底」、「一芸に達する」）の立場から出てきたものである。それは明らかに「思想家」、「評論家」、「ジャーナリスト」に向かつて放たれた矢であった。それに対してポジティヴな評価は、丸山自身がかつて夜店での活動において、「何でも屋評論家」ならぬ「万屋」であり、「ジャーナリズム上の思想家」であったこと（¹⁷）のいわば「母斑」であったと考えられる。丸山はいまや「単なる研究者」としてその母斑を拭い去ろうとしたのだが、思想史という学問の性格、あるいは自身の「関心」の広さのゆえに、専門化の必然性に直面して自己を正当化する必要を感じたのではないか。「学際的」という言葉はそれを物語っている。そう考えるならばここには（専門

バカーディレタント）の両極ではなく、実は（専門科学—ディレタント（的）という丸山自身の二律背反が隠されていたことになる。「ディレタント的」は夜店を廃業した後、丸山にとって捨てようとしても捨てることのできないものであった。丸山の「ディレタント的」、あるいは広く「思想家的」¹⁸「評論家的」な面は以後も座談等で遺憾なく真価を発揮した。

しかし、「ディレタント的」が個別科学の専門分化という意味の専門化と対立する性格を意味するのに対して、「思想家的」は実践ないしイデオロギーとの関りを含んでいた。実践との関りは、もちろん「価値関係づけ」、「意味付与」、あるいは総じて〈学問自身の社会的任務〉という観点から正当化できるものであり、何度かいうように、古層論は価値自由であり、問題関心そのものにおいて、あるいはまた「ミネルヴァの梟」によって実践への通路を確保していた。だが、「『太平策』考」（一九七三年）の砂を噛むような——その限りで実践とは縁もゆかりもない——叙述は、書誌学的研究であるから当然のことだが、以前の思想史論文とは似ても似つかぬ体裁であり、およそ「実践」とは関わりがないように見える。丸山はこの考証を「『太平策』のバズル解き」と呼んでおり（¹⁸）¹⁹、これは「六五年座談」のバズルを解くような面白さ²⁰を想起させ、したがって「実践」離れを示している。また、「『太平策』考」と同じく「日本思想体系」の解説として書かれた「闇斎学と闇斎学派（一九八〇年）」は、一九六九年以来丸山の「もつとも力をこめた、最新の本格的な学術的労作」とされ（飯田「解題」集）（²¹）²²、詳細な「註」も付されている。

他面、「ディレッタント(的)」と違って、「専門バカ」はどこまでも蔑称であった。「専門バカ」批判は、学生運動で登場した際の経緯からして、学者の政治的、社会的な「非実践性」^③「デカダンス」向けられたものである。しかし、問題は学問論に属していない。専門科学を肯定する以上、「専門バカ」のリスクは、本人の自覚による以外、回避しようもない。ミル箴言を引かずとも、「ディレッタント」と対になるのは、本来、プロフェッショナルとしての「専門研究者」であるはずだが、丸山があえて「専門バカ」という呼称を選んだのは、「専門研究者」として生きる道を選んだ以上、それを「ディレッタント」の対極に置くことに不都合があつたからだと思われる。それゆえ、「専門バカ」批判は、学問ではなく、「知識人としての学者」の政治的、社会的意識に関わっていた。その具体像はいうまでもなく悔恨共同体の知識人であつた。要するに、丸山が「専門バカ」という言葉で表現しようとしたのは、敗戦後と同じ「知識人の社会的使命」の自覚の必要であつた。丸山は、敗戦後に「学者と市民」のヤヌスの発想から、「市民」^④「知識人」としての実践的活動を正当化した際と同じように(第一章第三節(b)、大佛賞受賞インタビューで現代においてもなお「知識人の連帯」の必要性を訴えた。^⑤「専門バカ・ディレッタント」というマイナス価値の象徴対において、「ディレッタント」が「アカデミズム・ジャーナリズム」の相克の系譜を引きながら、はつきりジャーナリズムとの縁を切った時点のいわば新しい問題意識を表していたのに対して、「専門バカ」の方は、専門化がかつてよりもはるかに進捗した状況下で——しかも丸山自身「変革の理論」から「遊びとし

ての学問」に移動した段階で——、戦後の問題意識を復活させたものであつた。つまり、極言するならば、一九七〇年代以降の丸山にとって「ディレッタント」は学問論の地平に、「専門バカ」は知識人論の地平に属していたということである。「専門バカ・ディレッタント」の対は同じレベルの問題を表していたのではなく、知識人として専門バカ(非実践性)に陥らないように社会的使命を自覚し、研究者としてディレッタント(思想家・評論家)に堕さないように専門科学者を自覚すべきだ、といふねじれた構造として理解されるのである。かくして問題は、一九七〇・八〇年代に学者の「実践」に関して丸山がふたたび「知識人の社会的使命」に救済を求めたことの意味が——単なるノスタルジーでなかつたとして——いったいどこにあつたのかということに帰着する。

(未完)

- (1) これは一九七二年の年賀状の「自分本位」に繋がる(前述第二章第四節(c))。
- (2) 最初に「一九六八年(一九六七年三月の最終講義)」とある。
- (3) 後に触れるように、「サラリーマン」とは、丸山にとつてもはやほとんど「インテリ」と呼ぶことのできない——つまり「知識人の社会的使命」と何の関わりもない——大卒者のことと指しているのかもしれないが、そうであればここではジャーナリストのサラリーマン化を皮肉っていることになる。
- (4) ちなみに、偶然だが、『型の日本文化』(朝日選書、一九八四年)と題された安田武の奥付では、著者は「思想家」という肩書になっている。
- (5) 丸山は一九六八年ごろから何度か下田の温泉宿に逗留してい

た(飯田十郎「丸山眞男先生と下田」(一九八八年)『手帖』③39H)が、本を立ち読みしたのが六九年二月以降のいつのことであるかはわからない。

- (6) 安田宛の書簡で、従来の意味のアカデミズムに「空間的に立てこもる」という意味ではないといったのは、大学で教授職を続けるという意味ではないということであり(書簡では続いて「そのことは現在申上げない段階ではありませんが、追々お分かりになっていくと思います」と述べている)、丸山はこの書簡(八月一七日付け)から二か月後の一〇月八日に福田歓一に宛てた書簡(『書簡集』①196)で辞職の意向をはじめて開陳することになる。なお、「知的好奇心」は学問論とは直接関わらないが、丸山の「ディレクタント的」性格を示している。
- (7) 後述のように、これは「インテリの芸能人化」と「芸能人のインテリ化」を指す。

- (8) 敗戦期には、「専門バカではファシズムを阻止しえない」という意味で、「専門を超えて横に結集しよう」(『集』別集③283)という「空気」があったのは確かであろうが、「ディレクタント」では何も解決しないという「空気」があったというのは潤色であるように見える(後註⑮および②4参照)。

- (9) 専門化による「技術的」ニヒリズムの登場については「現代文明と政治の動向」(一九五三年『集』⑥33)や「政治学事典執筆項目 政治的無関心」(一九五四年『集』⑥115)で語られていた。また、「現代型アバシー」としての「テクノロジーカル・ニヒリズム」という表現もある(『世界と日本』(一九五四年)『座談』③307: cf. 『座談』④23)。

- (10) 別の場所(丸山眞男先生を囲む会)(上)(一九九三年)『手帖』③37)でも同じことをいっているが、発言者は「工学部の教授」となっている。「専門バカ」は後の言葉であるが、学者・知識人の非社会性に対する批判的な目は戦時中からあったと見

てよいであろう。敗戦直後に丸山は、とくに理系の学者に対して、技術や自然科学の理論が「社会的にどういう意味を持つてどういう役割を演じてゐるか」に無関心ではないかと批判を投げつけていた(『現代の学生生活を語る』(一九四八年)『話文集』続③59)。また、現代の例としては、学生運動を処理する学内委員会の委員に任命された一人の教授が最初の会合で、「私は考古学が専門ですから、学生運動のことは何もわかりません」と述べたというのがある(これは「実際にあった話」であった)(『日本の知識人(本編)草稿』「丸山文庫」[資料番号389]28:『集』②215)。

- (11) なお、丸山は「どんな「客観的」な精密な分析も根底に「良き社会と政治」の問題意識に支えられていない」とニヒリズムに顛落するかさもなければ、自分の伝統的に所属する文化や体制の価値体系に無批判的にヨリかかる結果になる」と語っている(『政治学』(一九六五年)『集』⑥172)。これは「学問自身の社会的使命」の枠内に納まる。だが、そこから、すでに引用したように(本節(b)註③)、政治学は「権力の呪縛に対して不断に抵抗するという意味での野党性」をもたなければならぬということならば、「価値関係づけ」の範囲を踏み越えた感がある。

- (12) ただし、丸山はこうした事態は思想史研究だけでなく、どの分野でも生じることであって、編集者、新聞社の学芸部、政治部の例を挙げている。それぞれ「専門」の仕事を担当する中で同様の問題が生じるということであろう。ちなみに、晩年の座談で丸山はイギリスとフランスの出版社の編集部長が「インテレクチュアル」であって、「専門家」ではないけれど、どんな問題についても一見識をもっており、「ジャーナリストはそんなになくてはいけない」と語っている(丸山先生を囲んで」(一九九五年)『手帖』③38)。ここからすれば、あるべきジャーナリスト・編集者(同時に知識人)は、「すべてについて何事かを

知っている」人間でなければならぬということである。丸山はジャーナリストに——「何でも屋評論家」などが及びもつかない——ポジティブな意味の「ディレクタント」を期待していたのである。

(13) ウェバーが「専門バカ」という言葉を使うはずもないが、それに該当する言辭も見あたらない。丸山の主張に対応すると思われるのは『職業としての学問』である。一方でウェバーはこういつている。「現代では、内面的な状況は、職業としての学問の運営に直面して、第一に、学問が未曾有の専門化の段階に入っており、将来もずっとこれが続くことになるという事実によって制約を受けている。単に外面だけでなく、まさに内面においても事態はこうなっている。すなわち、個々人が、何か本当に完全なことを学問の領域で成し遂げたという揺るぎない意識をもつことができるのは、専門化を徹底的に行った場合だけだ、ということである。我々経済学者が時に行うような、あるいはたとえば社会学者などがどうしてもたえず行わないでおられないような、隣接領域に及ぶ研究はすべて、諦念の意識をもってやらざるを得ない。つまり、ひよっとすれば専門家が専門的見地からではおもしろいと思いつかないような有益な問題提起を行うことができるかもしれないけれども、自分の研究はどうしてもきわめて不完全なままに留まらざるを得ない、という意識だ。」他方でウェバーは、ディレクタントの思いつきは専門家に匹敵し、我々の最良の問題提起や認識の多くはディレクタントのおかげで得られたものであるが、ディレクタントと専門家の違いは、「ディレクタントの方にはしっかりと決まった作業方法が欠けていて、そのためしたいと思いつきの意義をきちんと追検証したり、評価したり、実行に移したりできないということだけである」といっている(Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 588, 590)。)¹³ G116の言説を繋ぎ合

わせるならば、丸山の主張に近いものができあがる。実際、丸山所蔵本の尾高邦雄訳『職業としての学問』(岩波文庫、一九三六年)(丸山文庫)〔資料番号 018923214 26c〕のまさにこの二つの部分に傍線が引かれているのだ。丸山は『職業としての学問』の尾高訳を大学三年のころから読んでいたと述べている(『自由』118)が、それはちょうど一九三六年にあたるから、公刊時に読み、傍線を引いたものと思われる。だが、としての学問』全編は専門科学の義認といってもよい作品であるから、丸山の趣旨(二つの谷間の間の狭い道を行く)とは必ずしも一致しない。前に引用したように(第三章第一節(c)、丸山自身も一九四九年の講演「ヨーロッパと日本」で、ウェバーの「専門人」が「自己の *Sache* への没入のうちに、自己の生きがいを見出していく人間」であるのに対して、儒教の君子人の理想「『全人』は専門化の進む近代社会では『もともと悲しき意味におけるディレクタント——自己の没入するところの *Sache* をもたないもの』となる」と説明することによって、「専門人」を肯定的に描いていた。さらに、ウェバーは『宗教社会学序文』で、「ほとんどすべての学問はディレクタントのおかげで何らかの、しばしば貴重な視点を獲得することができる。しかし、ディレクタンティズムが学問の原理となつてはもはやおもしろくない」としており(大塚久雄／生松敬三訳『宗教社会学論選』(みすず書房、一九七二年) 26 / Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, 6. Aufl. Tübingen 1972, S. 14)、「学問」専門科学をはっきりと優位に置いていた。これが丸山のいうディレクタント批判であることはいうまでもない。なお、大塚／生松訳『宗教社会学論選』は丸山文庫所蔵(資料番号 018479)であるが、傍線は同書所収の「中間考察」に集中している。

(14) 同じ対談で丸山は、政治思想史は、政治学でいえば、「辺境み

たいなところ」にあたるといっている(『座談』③171)。

- (15) ここで丸山は、敗戦直後の「特殊な状況で」、「知識人の自己批判」のようなものとして、自分の畑ばかりをやっているはだめだという「空気」が学者の中にもあって、専門以外の人々と交流する機会ができたとしている(『座談』③166)。

- (16) 前述のように、丸山が一九七八年の座談で、ウェーバーは専門バカの対極としてディレッタントを批判したといったのは、典拠がわかっているが、ここでウェーバーが専門バカとディレッタントの間の狭い道をゆく「社会科学者の課題の厳しさ」を力説したといっているのは何を根拠にしているのかはつきりしない。ただ、〈専門バカ・ディレッタント〉の二つなら拒否は、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』末尾の有名な「精神なき専門人、心情なき享楽人 (Echtes geistiges Genüßmensch ohne Herz)」(大塚久雄訳『Protestantische Ethik und Kapitalismus』岩波文庫、一九八九年366頁/Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, S. 204)を想起させる。丸山は一九六九年に『春曙帖』にこう記している。「現在流行のウェーバーリアンの盲点は、認識者と予言者——あるいは「専門」の微細な実証や発見へのよろこびを知らぬディレッタントへの軽蔑と、「魂なき専門人」化への警告といったような両極性にひきまかれたウェーバーを、もっぱら後者へのアクセントにおいて描き出そうとすることにある。それはちょうど、一昔も前のウェーバーという、とくにアカデミーの研究者が、ヴェルトフライハイトという一方向性において科学的認識を強調した行き方を、ただ顛倒させただけのことである。」「対話」166)。ここには評価の言葉はない。あるとすれば、ウェーバーという巨人が抱えていた二面性を理解しないで、流行を追って右往左往する「ウェーバーリアン」への批判であろう。しかし、我々にとっては、「ウェーバーリアン」批判は

問題ではない。「専門」の「微細な実証や発見へのよろこび」は、「持続的関心」、「ザッへに就くこと」、「ザッへの没入」、「ザハリヒな認識、鉱物質のようにつめたい認識への内的情熱」、つまり専門科学のエートスの保持を通じて得られる。「よろこび」のことであろう。それは、「六五年座談」で語られた「遊び」の内容「パズルを解くような面白さ」、「現在の社会をよくすることは何の関係もない小さな実証への興味」を想起させる。無論、「遊び」の主眼はどこまでも「実践」から距離を置くことにあるが、「遊び」の少なくとも一部はこうしたウェーバー的な「よろこび」をも含んでいたと見ることもできる。そして、専門科学に内在するこの「よろこび」を知らぬディレッタント」に対する「軽蔑」とは、「アフォリズム」が、持続的関心なき好奇心はディレッタントに堕して、「学問的人格」を解体するとしたことに対応する。いわば「学問」のことなど意に介さず「思想」や「評論」にのめり込んだ学者・知識人への軽蔑である。「ディレッタント」批判の少なくとも一つの淵源がここに見出される。他方、「予言者」としてのウェーバーが唱えた「魂なき専門人」とは「精神なき専門人」のことであり、やはり「アフォリズム」でいえば、好奇心なき持続的関心が陥る「停滞と自家中毒」、つまり「型」に凝り固まるような硬直化・自己目的化であるが、無論、「プロテスタンティズムと資本主義の倫理」の大舞台では、それは本来の宗教的な禁欲倫理を忘れて一人歩きする資本主義機構(鉄の檻)であり、あるいは初登において「革命的」機能を果たした官僚制の形骸化である。それに対する「警告」は近代ヨーロッパ社会が抱える普遍的な運命に対する警告であるが、いま我々が読み解こうとしている小世界では、「専門バカ」への警告にあたる。以上の推論が妥当であるとすれば、丸山は、認識者と予言者に引き裂かれたウェーバー像の転変を批判しながら、認識者ウェーバーから「ディレッ

タント」批判の、予言者ウェーバーから「専門バカ」批判の立脚点を得たといつてよからう。なお、丸山は、「魂なき専門人」化への警告」を予言者としてのウェーバーという捉え方をしたが、「近代日本の知識人」(一九七七年)では、帝国大学創設時にすでに工学部が設置されたことから、日本ではインテリの「専門化・技術化」が早期から進行し、そのため「専門的・技術的知識人」が「早期的に」登場したこと(山路愛山による「専門家の時代」の到来の証言)を指摘し、それをウェーバーの「魂のない専門人」の輩出と表現している(『集』③24-26)。「専門バカ」のデヴューは実に明治半ばであり、その意味では、ほとんど近代日本の宿命(近代化それ自体の「原罪」(同②))であったが、丸山は、この宿命を一時的に覆すかに見えた悔恨共同体を、「過去と現在とを二重写しにして見」て(『話文集』②286)、いま一度知識人の連帯を希求したのである。

(17) 安田宛書簡で丸山はわざわざ「ジャーナリズム上の」思想家としているのは、そうではない(自分も含めた「あるべき思想家」が念頭にあってのことではないか。他面、「夜店」における活動で丸山自身が「ジャーナリスト上の思想家」という顔をもっていたことは否定できない。また「何でも屋」という規定についていえば、丸山は「夜店」での活動を「政治についての百科全書的テーマをもちこまれることになった」といい(前述第一章第三節(b)、また当時は「政治についての万屋」であったことを認めている(『話文集』③115)。なお、丸山は「自分の視座をもつ」、「ある見方をする」という意味の「専門」をもち、そこからあらゆる問題を見通していくべきであって、対象の区別から出発すると、その区別を取り払うと「何でも屋」になっ
ていけないと述べていた(一月一三日 丸山眞男先生速記録)(一九五九年『集』別集③289, 191)。また、後述するように、後に丸山は「普通人」としての「何でも屋」を積極的に肯定し

た。

(18) あるいはまた、この「書誌学者の仕事」に、「その苦勞と同時にバカ／＼しさと若干の推理小説的興味」を感じたともいう(『書簡集』⑦286)。

(19) なお、植手通有(『丸山眞男研究』(あつぷる出版社、二〇一五年)83)は、丸山が徂徠論を改めて書くと思っていたのが、「太平策」考」という考証論文になったのを意外に思ったが、丸山は「僕だつてこの種の(考証的)文章くらい書くことがで
きることを示したかったのだ」と語ったという。植手は、そうしたことを示す必要があったかどうかはわからないが、丸山が徂徠に真正面から取り込むことから「逃げた」と感じたと
している。「逃げた」かどうかはともかく、丸山がこういったのが事実であれば、それは「思想」と離れたアカデミックな研究者であること示したいという強い欲求を表しているといつてよ
からう。

(20) ただし、丸山は「太平策」考」を書いた理由として、日本では、国文学の書誌的研究は進んでいるけれども、思想史ではヨーロッパと違つてきわめて不十分であるという事情も挙げて
いる(『集』別集③286)。

(21) 丸山はこの論文以前にすでに「歴史意識の「古層」(一九七二年)を書いているが、この規定からすると、古層論文は「學術的労作」ではないということになる。「もつとも力をこめた、最新の本格的な」という形容辞がポイントなのかもしれないが、それにしても、「もつとも力をこめた」、「最新の」ということの意味は不明である。

(22) なお、丸山は「崎門派」内の激しい対立についてこういつている。自然科学のように一定の「約束」に従つた検証により真偽の決着がつく場合、「人間関係」は無関係であり、社会科学でも、研究者の「己れの人格」と研究対象が分離されていること

もあるが、しかし経験科学にあつても、認識の対立が「世界観」の対立であるという自覚がある時には、「自分自身のトータルな人格が賭けられている」だから経験的検証の不可能な教義やイデオロギーをめぐる論争は、人間ないし人間集団を丸ごと引き込む「磁性」を帯びてくるが、自分はそうした凄絶な争いに無縁だと信じるのは「世界観音痴」だけであつて、「その凄絶から目をそむけず、右のような磁性に随伴する病理をいかに制御するかが、およそ思想する者の課題なのである。」(『集』(三)286)。これは、あくまで歴史上の「思想」構造の分析であるのだが、筆致と内容は現代のことを語る「思想家・丸山」を想起させる(『自由』286…荊部『丸山眞男』210)。

(23) なお、「ディレッタンティズム」も趣味的、好事家的な博学の性格をもっているとすれば、政治や社会に対する無関心Ⅱ「デカダンス」に通じる。「デカダンス」と「ディレッタンティズム」はもちろん別物であるが、政治・社会の等閑視を共有する。丸山は、敗戦直後に学問にとつてのジャーナリズムの意義を述べた際に、学問が「有閑的散人趣味」に陥る危険を指摘した(前述第一章第三節(b))が、「有閑的散人趣味」は、非社会的、非現実的、非実践的な姿勢を含んでおり、「遊び」の墮落としての「デカダンス」に通じる。また、比較政治学的な研究が究極的に我々の国の我々の政治をどうするかという問題に繋がってこないならば、結局「閑人の道楽」と選ぶところがない(「科学としての政治学」(一九四七年『集』(三)146))というのも同様である。さらに、一九四八年度日本政治思想史講義では、「封建的なもの」をはるか過去に遺棄してしまったような「先進市民社会」の段階における封建社会の「科学的理解」が、「骨董的古物いじり」や「単なる野蛮な文化に対する好奇心やエキゾティシズム」の対象となる恐れ、つまり「歴史的ディレッタンティズム」に墮する危険を指摘していた(『講義録』⑧17)。少なく

とも「ディレッタンティズム」の語には「デカダンス」のニュアンスが含まれていた。

(24) 敗戦直後の悔恨共同体で重要であつたのは、社会的実践の失という意味の「専門バカ」の克服であつて、「ディレッタンティズム」や「ディレッタント」ではなかつた。後者はむしろ専門を超えた学者の連帯にとつて好都合であつたはずだ。それゆえ、丸山が悔恨共同体を振り返つて(「専門バカ」ディレッタント)の対で説明したのは、明らかに現代的な、それも丸山自身の関心に基づいていたと考えられる。ただし、ディレッタンティズムが一面では好事家的で、それゆえ非実践的という面を含んでいること(前註(23))を考慮に入れるならば、悔恨共同体について「ディレッタント」を排する「空気」があつたという主張はあながち牽強附会とはいえない。